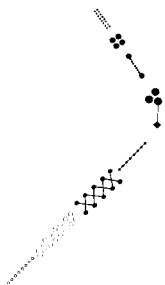




# 朱震的易学视域

●○唐○琳●著○

中国书店



## 引 论

《周易》作为一部“极天地之渊蕴，尽人事之终始”的宏著，自产生以来，以其丰富的内涵为历代易学大师所开显。纵观整个易学发展史，就学派而言，大体可分为象数易和义理易。汉代前期，《汉书·艺文志》载有“《易》十三家”，今已不传，据其书所言，在施仇、孟喜、梁丘贺三位易学大师之前，义理与象数共存并重，孟喜之后，始重视象数，至东汉形成庞大的象数派解经系统，然而繁琐的注经和哲理的不足逐步暴露了自身的缺陷。到了魏晋，王弼纠正象数学之偏，以老庄注《易》，注重义理的阐发，发展了义理易。唐朝孔颖达奉诏撰《周易正义》，取王弼注而为之疏，王学遂成为官学而居尊位，虽有李鼎祚撰《周易集解》，力图挽救汉易象数学，但最终无力阻碍象数易走入低谷的趋势。北宋的义理易因胡瑗、程颐、张载等人提倡而继续发展，其贡献在于改造了玄学易，提升了易学的思辨性，然就易学本身言，仅靠义理阐发《周易》同样有失偏颇。《易》含象、数、理、占四部分，以根源论，《易》源于象数，无象数则无《易》，义理则必须以象数为基础。正因为如此，象数易在北宋初以新的形式——图书之学而复苏，并成为一些易学家关注和探讨的热点，陈抟、刘牧、邵雍等是当时有名的代表，但他们都遭到来自义理派的攻击，程颐、张载等皆反对以象数注《易》。总体而言，两宋之际易学的发展还面临着严峻的形势和斗争，如何从理论上恢复和发展两汉象数易学的传统？如何对待现有图书学派的成果？义理和象数的关系究竟如何？这些问题都成为当时易学家关注和谈论的核心。

朱震的易学形成于北宋末南宋初。作为象数易学的集大成者，他的易学以象数为主，集汉宋易学、象数义理之学为一体。尽管他与当时的理学家往来频繁，与谢良佐关系密切，但这没有影响他以象数为易学之基础的立场。在当时理学家和易学家中，他可谓与众不同、独树一帜。这就预示着他的历史影响和作用不可等闲视之。他不仅继李鼎祚之后进一步整理和解释了汉易中的象数体例，还对自汉至宋图书之学进行了全面的阐释。他对象数派观点的整理和研究，促进了象数易学的影响和传播，具有一定的史料价值，对清代汉学家研究汉易和图书学的演变，起了很大作用。

就目前国内的研究现状看,对朱震易学思想的研究显然过于薄弱,一是材料征引有限,难免以偏概全;一是论证深度不够,未能贯通其易学思想之始终。本书充分吸收已有的研究成果,希冀通过深层的史料发掘和纵向比较,尽可能全面深入地考察朱震易学思想的各个要素和环节,本书创新处主要有以下几点:

一是考察了朱震的《周易》文本观,此问题涉及到朱震对《周易》一书性质的判定。朱震对此问题的疏证,在占有的材料、论证的方法与深度上均超过了以前的研究者。他对重卦者、孔子撰“十翼”、古三易等问题均作了深入的探讨,提出了新颖有见地的观点。他关于经传相附的考察论证,启迪了包括吕祖谦、朱熹在内的诸位大师,朱熹《周易本义》篇章结构的安排,以恢复“《易》为卜筮之书”为目的,其思想在很大程度上得益于朱震。对于这样一个十分重要的现象,至今尚无学者给予关注。

二是对其易学中的象数体例尤其是各种体例间的关联进行了考察,这一问题涉及到朱震易学的一个重要特色,即变易及其理论根据。虽然前代不乏有学者谈及此一问题,但多是将其易学中的象数体例作并列论述,没有留意各种体例之间存在着逻辑上的关联。该文对这一问题进行了充分详细的论证,围绕“变”这一主体内容,从气化谈起,由气化到《周易》象数的产生,再从象数体例到取象技巧,层层展开,以充分突显其易学中的变易观。

三是对其易学中的图书学与汉易象数学的关系进行了考察,这一问题涉及到朱震易学思想的时代性和包容性。他以象数易学大师的身份,试图对汉唐以降至北宋易学进行一次全面总结,所以其易学在形式上融象、数、图、辞于一体,在内容上融汉唐象数学和北宋先天河洛学为一炉。本书以对易数图的考察为主体,分析了三十多幅具有一定代表性的易图,其中对五行、九宫与河洛学、纳甲与先天学的考察尤为详尽,并断以己意,评价得失。这些均突破了以前学者研究的领域。

四是对其易学的义理归宿进行了分析论证。时贤只是阐发了朱震易学中的象数之学,实际上,朱震作为程门私淑弟子,其易学在很大程度上有受义理影响之处。本书辨析了朱震的人性观、修养论和境界论,指出朱震以得“意”为目的,以象数为基础,将象数与义理统一,表达了宋代象数易学家的人文关怀。

对于前人已有的研究成果,如朱震的太极观、易数等问题,作者在充分吸取的基础上,力图在深度上有所拓展,使之更加丰富完善。

## 目 录

### 引 论

#### 第一章 朱震生平与易学特征 / 1

##### 第一节 生平简介 / 1

- 一、以“经”入仕 / 1
  - 二、往来于理学家之间 / 3
  - 三、主要著作 / 7
- ##### 第二节 易学思想的主要特征 / 8
- 一、以象数为易学之正统 / 8
  - 二、广泛采辑并融汇各家学说 / 14

#### 第二章 对《周易》文本与易学发展源流的考察 / 15

##### 第一节 《周易》文本的形成和演变 / 15

- 一、论重卦之人 / 16
- 二、论爻辞作者 / 19
- 三、对孔子撰“十翼”的思考 / 19
- 四、对经传相附问题的梳理和认识 / 22

##### 第二节 易学发展的源流与对汉宋诸易学大家的评议 / 25



### 第三章 易学之最高范畴:太极 /30

#### 第一节 批判继承先儒太极说 /30

#### 第二节 太极为《周易》象数之源 /34

#### 第三节 太极为万物之本源 /37

#### 第四节 比较与影响 /40

##### 一、与周、张、程太极观之比较 /40

##### 二、历史影响 /42

### 第四章 易学之变化观 /44

#### 第一节 由气化而有万物 /44

#### 第二节 卦爻象数是对阴阳变易的模拟 /48

#### 第三节 以“变”为主体,用卦变统率易学中的相关条例 /51

##### 一、对卦变的多种解读 /51

##### 二、以爻象变易为基础的卦变观 /74

##### 三、卦变与卦气 /76

##### 四、对朱震卦变说的评析 /78

#### 第四节 互体之“变” /80

##### 一、“一卦含四卦”——卦中本有之互体 /80

##### 二、“四卦之中复有变动”——由变而产生的新的互体 /83

##### 三、以“变”为基础,以卦变推论互体 /86

#### 第五节 灵活多变的取象方法论 /88

### 第五章 图书学与汉易象数学的关联 /92

#### 第一节 北宋图书学传承之考察 /92

#### 第二节 河洛学与汉易象数学之关系 /99

##### 一、以典籍取证河洛图书学 /103

##### 二、五行数图和洛书数 /104

##### 三、九宫数与河图数图 /106

四、河图数、洛书数、天地数、大衍数和策数的关系 /108

五、河洛数理与《易》之成书 /108

第三节 先天八卦和后天八卦的问题 /115

一、纳甲、月相纳甲图与先天八卦的关系 /115

二、伏羲八卦图 /127

三、文王八卦图 /130

第四节 卦气及其图式 /133

第六章 象数学的义理归宿 /147

第一节 “得意忘象”的言意之辨 /147

第二节 人性善论与传统儒家的修养论 /150

第三节 “立人道以贯天地而为一”的境界追求 /156

第七章 朱震在易学史上的地位 /160

参考文献 /168

(一)著作类 /168

(二)论文类 /170

后 记 /172

评审意见 /174

## 第一章 朱震生平与易学特征

朱震,字子发,号汉上,湖北荆门军人(今湖北荆门市),北宋末、南宋初的著名学者。生于公元1072年,靖康年间金兵入汴时,已经55岁。南渡后,他只生活了十一年,殁于高宗绍兴八年,公元1138年。现存史书记载他的生平事迹主要限于南宋。《宋史》有传。

### 第一节 生平简介

#### 一、以“经”入仕

朱震少时在东山书院读书,通过科举考试而取得功名。宋徽宗政和年间(公元1111—1117年)登进士第,此后担任过县令、州官,以廉洁著称。北宋灭亡的前一年,即靖康元年(公元1126年),因精研《春秋》经传,被召为太学《春秋》博士,朝廷的制词称他“推明三家之同异,与诸生切磨,以求合于圣人之意”(《汉上先生履历》,《四部丛刊续编》)。南宋绍兴四年(公元1134年),在江西制置史赵鼎的举荐下,被高宗召见。殿堂上,朱震由于精通《春秋》、《周易》之旨而甚得高宗心意。这次被召不久,便擢升为祠部员外郎兼川、陕、荆、襄都督府详议官,朝廷的制词称赞他“涉道精淳,存心乐《易》,强学力行,白首不衰”(同上)。朱震晚年被朝廷起用,主要是因为他深厚的经学功底,颇得当时的理学家和高宗皇帝的欣赏。任职期间,他把维护辖地的稳定和发展经济作为施政的主要策略,曾向高宗建议:“荆、襄之间,沿汉上下,膏腴之田七百余里,若选良将领部曲镇之,招集流亡,务农种谷,寇来则御,寇去则耕,不过三年,兵食自足。又给茶盐钞于军中,募人中余,可以下江西之舟,通湘中之粟。观衅而动,席卷河南,此以逸待劳,万全计也。”(《宋史》卷四三五)这些建议有利于安定生产,增加军备,也适应了

高宗建国初以“守”为主的战略选择。

时隔一年，即南宋绍兴五年（公元1135年），朝廷恢复经筵，所讲内容多以《春秋》、《周易》为主，此间朱震连续擢升八次，依次是秘书少监、秘书少监兼侍讲、承议郎、起居郎、资善堂赞读、中书舍人兼资善堂翊善、朝散郎、左朝请郎等。据史书记载：“范冲、朱震为翊善，朝论以二人为极天下之选。上亦尝谓鼎曰：‘前日台谏因对，语及资善之建，皆曰如朱震、范冲天生此二人为今日资善之用，可谓得人矣。’”（《中兴小纪》卷十八）朱震能在一年内迅速擢升，主要的原因是在经筵讲学时的突出表现。

期间，他又曾多次向高宗进谏，反对豪强兼并土地，官吏私加税赋，守令政令苛虐，连兴大狱伤及无辜等事件。他还非常重视朝廷对于人才的选拔，认为君主有时可以降低自己的身份，选拔出身低贱的人作为臣子。他说：“以君臣言之，以贵下人，卑有时而逾尊矣。得贱臣者苟利于宗庙社稷，则或出于屠贩、奴隶、夷裔、俘虏，不问其素可也。”（朱震《周易集传·鼎》，见《周易集结》卷五，以下所引出自《周易集传》者，仅标卦名和卷次）他又借《泰》卦说明君主应该重视人才。纳兰成德在《通志堂经解·汉上易传序》中，对此有专门的阐述，“子发之传亦云‘时已泰矣，苟轻人才，忽远事，植朋党，好恶不中，不足服厌人心，天下复入于否’。又云‘天地反复之际，小人必因君子有危惧之心，乘隙而动’。皆切中南渡君臣之病者，吾故表而著之书以为序。”他曾建议宋高宗，选任官吏应该慈祥仁惠并有治行之功，还希望朝廷编撰《古循吏传》一书，记载古今良吏的实绩，作为赏赐。朱震想以这种方式改变当时官场的黑暗，显然无济于事且迂腐可笑。高宗皇帝答曰：“不若有治行者进擢，无治行者随轻重责罚，自有劝惩，赐《循吏传》，恐无补于事。”（《中兴小纪》卷二十）

军事上，宋朝从太祖开始，就推行“将从中御”，防止武将专权，不受制于中央政府。宋高宗遵循祖法，对统兵在长江上游的湖北地区至下游江淮一带的将领岳飞、韩世忠、张俊、刘光世等，不时加以转移调动，这无疑会影响将士们的士气。朱震在《师》卦中说：“古者人君之用将……进止赏罚皆决于外，不从中制，是以出以有功”，又说：“任将不可不重也”，“自古任将不专，而致覆败者，如晋荀林父邲之战，唐郭子仪相州之败是也”（《师》，卷一），这些都是针对当时的军事形势而发的有价值的言论。

为了维持仓促之间组建的南宋政权，朱震在“德治”与“法治”间，更倾向于“德治”，反对法家以苛刻残暴的刑律统治百姓，主张君主应该审慎用刑，以德服人而不是凭借暴力镇压人民，如他解释《噬嗑》卦：

或曰：“用刑言噬，何也？”曰：“此圣人之深意也。夫示之德让，使人

安于至足之分则不争，不争则无讼。今物至于噬而后合，德下衰矣。噬之当也，犹愧乎无讼，矧噬之有不当乎？末流之祸，怨乱并兴，反覆相噬，且万物同体而使物至于噬，自噬之道也。”（《噬嗑》，卷三）

《噬嗑》的本义是用刑，而朱震以用刑为道德下衰的表现。这一理解与理学家程颐不同。程颐解此卦说：“故天下之事不得合也，当用刑罚，小则惩戒，大则诛戮以除去之，然后天下之治得成矣。”（《周易程氏易传》卷二）以用刑为正当合理的统治手段。然朱震认为，圣人以德治理天下，使百姓安居乐业而无争斗和诉讼，这样的社会才是德治的社会。一旦社会上出现了争斗和诉讼，即便是合理的，也说明社会道德在衰败，至于不合理的争斗和诉讼，更是祸患无穷，自取灭亡。这显然是儒家理想化了的太平盛世。

## 二、往来于理学家之间

朱震所处的这个年代，朝廷内部政治和学术最大的分歧，就是以王安石为代表的理学和以二程为代表的理学之间分庭抗争。理学在北宋基本上处于弱势，到了南宋初期，形势有所变化，理学势力日益壮大。建炎元年（公元1127年），宋高宗在南逃的过程中，任命杨时为工部侍郎。杨时是程门高足，当时已七十五岁。杨时建议高宗，应以“讲学为先务”。建炎二年（公元1128年），高宗逃到扬州，即开经筵讲《资治通鉴》，由侍讲王宾讲《论语》，并将司马光配享宗庙。高宗讲史，推崇司马光，对王安石的学说自然有所疏远。时任礼部侍郎的王绷建议，科举考试经义，应当按照古注，不应当专用王安石的学说，高宗表示同意。人事上，曾经因反对王安石新法被列为党人的，名誉也逐步得到恢复。建炎二年五月，首先为苏轼恢复名誉和曾经享有的一切待遇。建炎四年（公元1130年），高宗下诏，为元祐党人一一恢复名誉，并追赠吕公著、吕大防、范纯仁等为国公和大师。学术上，高宗不断向程学靠近。绍兴元年（公元1131年），高宗和中书舍人洪拟等讨论什么是帝王之道。高宗认为，君主必须正心诚意，而正心诚意的基础，是学问，“人欲明道见理，非学问不可。唯能务学，则知古今治乱成败，与夫君子小人善恶之迹。善所当为，恶所当戒。正心诚意，率由于此。”（《续资治通鉴》卷一〇九）就在这年八月，高宗追赠程颐直龙图阁，并褒奖程颐“自得于正心诚意之妙”（同上）。自从宋徽宗崇宁以来，理学被贬黜，值此重新推崇二程学统，是对理学发展的一次促进。

朱震自称在学术上受宋代理学家影响较大。他在《进易表》中称其学“以《易

传》为宗,和会雍载之论”,这里所说的《易传》指的是程颐的《伊川易传》。经统计,朱震于六十四卦注解中,明引程颐《易传》处,就有一百条之多。<sup>①</sup>这充分说明了他的易学和理学之间有着一定的联系。

二程后学以谢良佐和杨时最为有名,黄宗羲在《宋元学案》中说,二程之学由谢良佐和杨时继承发扬,至朱熹而集大成。朱震不及二程之门,但与谢良佐关系密切,全祖望在《汉上学案序录》中云:“上蔡之门,汉上朱文定公最著。”(《汉上学案序录》,《宋元学案》卷三七)将朱震列为上蔡门人中之最优者。另据《上蔡学案》记载,谢良佐监西京竹木场时,朱震曾偕弟朱巽前往拜见。饭余茶罢,谢良佐亲自为其讲解《论语》中的《子见齐衰者》和《师冕见》。这两章本来是讲儒者日常的行为规范,对老弱鰥寡者给予尊敬、同情和帮助,而谢良佐却以程颐的理学思想解释,他说:“夫圣人之道,无显微,无内外,由洒扫应对进退而上达天道,一以贯之,一部《论语》只恁地看。”(《上蔡学案附录》,《宋元学案》卷二四)其后又写信劝勉朱震宅心道学,持之以恒,以明道先生为榜样。

胡安国是宋代另一位理学大师,与朱震同仕于朝堂之上。在太学读书时,曾以程颐之友朱长文为师。他虽不是程门弟子,但推崇并钻研《程氏遗书》,从中获得了理学思想,并且加以坚持。他和程门高足杨时、谢良佐、游酢等人都很接近,关系介于师友之间。谢良佐曾对朱震说:“康节(胡安国)正如大雪严冬,百草萎死,而松柏挺然独秀。”(《胡文定公行状略》,《伊洛渊源录》卷十三)足见他气节不凡。其为人耿直,不趋炎附势,重操守,讲忠信,实为有宋一代难得的忠臣。胡安国于北宋哲宗绍圣四年(公元1097年)进士及第后,任荆南教授。荆门是朱震的旧游之地,从那时起,两人相识。据《宋史》记载,朱震与胡安国关系友善,胡氏非常器重朱震,亲自将其推荐给宋高宗。朱震也曾拜谒安国,向他请教基本的为人处世之道。

就在程颐追赠直龙图阁不久,绍兴六年(公元1136年),朝廷内发生了左司谏陈公辅上疏请禁程学的事件。奏疏中说:“今世取程颐之说,谓之伊川之行……倡为大言,谓尧舜文武之道传之仲尼,仲尼传之孟轲,轲传颐,颐死无传焉。狂言怪语,淫说鄙喻,曰此伊川之文也;幅巾大袖,高视阔步,曰此伊川之行也。能师伊川之文,行伊川之行,则为贤士大夫,舍此皆非也。臣谓使颐尚在,能了国家事乎?取颐之学,令学者师焉,非独营私植党,复有党同之弊……伏望圣慈特加睿断,察群臣中有为此学,相师成风,鼓扇士类者,皆屏绝之。”(《建炎以来系年要录》卷一〇七)朱震对此事没有进行争论,“时朱震在经筵,不能净,论者非

<sup>①</sup>参见侯外庐等主编《宋明理学史》上卷,第264页,北京:人民出版社,1984年

之。”(《续资治通鉴·高宗绍兴六年》)绍兴七年(公元1137年)正月,朱震向宰相张浚提出离职,没有得到允许。朱震的老友胡安国闻之,写信给其长子胡寅说:“子发求去,晚矣。当公辅之说才上,若据正论力争,则进退之义明。今不发一言,默然而去,岂不负平日所学,惜哉!且复问宰相云某当去否,既数日又云今少定矣,岂能为国远虑,平生读《易》何为也?”(《建炎以来系年要录》卷一〇八)于是胡安国自己上疏为程颐辩护,并要求给二程、张载、邵雍加封号,后因此事牵连而被免职。

冒怀辛先生曾撰文分析这一事件,认为理学家从其本身立场看,自认为君子,而认反理学的为小人,在胡安国看来,君子小人是不可相容的,而朱震却另有一套看法,他对理学家所认为的小人抱着和光同尘的态度,既不近之,也不远之,不疏不亲做到各得其所,朱震的《汉上易传》就表明了这样的见解:

天下恶人众多,疾之已甚,人人以君子为敌,是睽者既合而复睽,斯亦君子之咎也。(《睽》,卷四)

小人远之则怨,怨则所以害君子者无所不至。……是以莫之怨亦莫敢侮,而君子小人各得其所。(《遯》,卷四)

自古观其君而去者,以未平之志为忿世疾邪之事,多失之于矫激太过,岂能无咎?(《观》,卷二)

汉唐之乱,始于小人为险,君子疾之已甚,其弊至于君子小人沦胥以败,而国从亡。(《讼》,卷一)

冒怀辛先生以为,朱震的见解更加符合儒家的传统,那就是要像孔夫子那样“以直报怨”,用仁义道德来对待反对者。<sup>①</sup>

笔者以为,朱震的态度,反映了他在为学和为人上一以贯之的中庸之道。从学术的角度看,朱震深受传统儒家思想尤其是《大学》、《中庸》的影响。陈公辅请禁理学时,恰恰就是以孔孟之道尤其是《中庸》为根据:“且圣人之道,凡所以垂训万世,无非《中庸》,非有甚高难行之说,非有离世异俗之行,在学者允蹈之而已。……学者但能参考众说,研穷至理,各以己之所长而折中焉。惟不背圣人之意则道术自明,性理自得。”(《建炎以来系年要录》卷一〇七)考朱震《汉上易传》一书,就是包括异同,折衷众说,而以己所长象数之学为主。这种学术理念反映在其处世之道上,自然表现为一种明哲保身的中庸之道。朱震解《观》卦上九“观其生,君子无咎”时说:“知微知彰,知柔知刚,然后能观其生而不失进退之几

① 详见侯外庐等主编《宋明理学史》上卷,第255页,北京:人民出版社,1984年

焉。”(《观》,卷二)事物的发展有正反两个方面,把握其进退之几,就能保全生命。又说:“夫聪明深察而近于死者,好讥议人也。辩博阔远而危其身者,好发人之过也。”(同上)“轻易者自塞其耳而聪不明也。陆机羁旅,处群士之上,而不闻牵秀孟玖之毁,其以高亢轻易而致祸乎?”(《旅》,卷六)保全自己的最佳方法,就是不去轻易地评论或讥讽他人的过错,做到君子小人各得其所。

此事件后,他觉得有愧于同朝为官的友人,先是求去以谢诸友,后见高宗并没有禁止程学的意图,才稍加安定。他与胡安国的性格形成对比。胡氏个性鲜明耿直,刚正不屈,朱震谨慎拘谨,明哲保身,无怪他后来感叹,“知臣者以臣为守义,不知臣者以臣为守株。”(《建炎以来系年要录》卷一一九)

胡安国被免职两个月左右,又被高宗召回京城。这次被召进京,他献上了自己撰著的《春秋传》,朱震请求下诏嘉奖其书。胡氏去世时,朱震上表称其“正义直指,风节凜然”,“孝于亲,忠于君,好学不倦,安贫乐道。”(《建炎以来系年要录》卷一一九)由于朱震的请求,高宗下诏赠为四品,赐田十顷,并谥为文定,所受礼遇“实出常格”(同上)。

此前,理学家杨时病歿,朱震也曾为其请谥。他上表说:“时学有本原,行无玷缺,进必以礼,晚始见知。其撰述皆有益学者。”(《续资治通鉴·高宗绍兴五年》)由于他的上疏,高宗下诏取阅杨时的《三经义辨》,并赐其家帛二百匹,谥“文靖”。另据《汉上易传》所载,朱震曾向程颐晚年弟子郭忠孝请教历法。

绍兴七年(公元1137年),时任太常少卿的吴表臣奏请举行明堂之祭,原在绍兴四年(公元1134年),高宗皇帝就曾举行过这样的一次典礼。绍兴七年,徽宗帝后相继在五国城去世的消息传来,神主尚未进太庙,朱震据《礼记·王制》“丧三年不祭”,认为不应该举行明堂大祭。高宗下诏,由群臣参议此事,最后采用了御史赵涣和陈公辅的建议,决定举行明堂祭祀。这年朱震称病辞官,高宗一再挽留不允。此后不久,胡安国和朱震继杨时之后,相继亡故,胡氏于绍兴八年(公元1138年)二月在湖南衡山去世,朱震于六月在临安去世。朱震临终之前,推荐由程颐的弟子尹焞代替自己的经筵讲职。高宗对朱震等人的去世,十分痛惜,据史书所载:“夜震卒,年六十七,中夕奏至,上达旦不寐。戊寅辅臣奏事,上惨然曰:‘杨时既物故,胡安国与震又亡,同学之人,今无存者,朕痛惜之。’”(《建炎以来系年要录》卷一二〇)

以上事实说明,朱震与朝廷内理学家往来甚多,其易学思想中的许多理论,都得益于当时的理学家。北宋时理学家对《周易》的阐释,大致可分为两派:一派是以义理的方式注《易》,这是北宋易学发展的主流,代表作是程颐的《伊川易传》和张载的《横渠易说》;一派是经由图书解《易》而与理学思想相契合的,如邵



雍的《皇极经世》和周敦颐的《太极图说》。朱震站在象数易学的角度,不仅对理学家以义理注《易》有所吸收,而且将理学之常用范畴如体、用、理、气、道、性、命等纳入其易学体系,尤其在本体论的建构方面,他深受张载气化论的影响,坚持以太极之气解释物质世界的产生和变化。这些都说明了他对当时的理学家和理学思想是很推崇的。

### 三、主要著作

行世的主要著作是《汉上易传》。“汉上”二字,胡一桂《周易启蒙翼传》主张朱震号“汉上”,居蒙泉。《四库提要》以为,其书题为“汉上”,“盖因所居以为名”。朱震在绍兴六年(公元1136年)秋,将此书进呈高宗。他在《进易表》中说:“起政和丙申终绍兴甲寅,成《周易集传》九卷、《周易图》三卷、《周易丛说》一卷。”这里朱震称《周易集传》九卷,与晁公武《郡斋读书志》所录及现存《周易集传》十一卷不同。若以九卷论,则不包括《序卦》注、《杂卦》注两卷,然这二篇传注从思想内容上看,当属朱震作无疑。陈振孙《直斋书录题解》云:“序称九卷,盖合《说》、《序》、《杂》为一也。”(《直斋书录题解》卷一)陈说可信。这三部易学著作合在一起,便是后人所称的《汉上易传》。朱震以十八年心血完成此书,此后历代均以《汉上易传》为其代表作。今存有涵芬楼影宋本(缺《易图》和《丛说》),清初《通志堂经解》本、《湖北先正遗书》本及《四库全书》本。本书主要参考《四库全书》本。

另外,据现存史书的记载,朱震曾精心研习《春秋》。靖康元年(公元1126年),朱震被授为《春秋》博士,朝廷制词称其“推明三家之同异”(《汉上先生履历》)。南渡后,绍兴五年(公元1135年)五月除起居郎的制词说:“以尔习于《春秋》,明乎褒贬,经筵劝讲,开益为多。”(同上)另据《玉海》,“绍兴《春秋口义》,绍兴中侍讲朱震讲义三卷。”(《玉海》卷四十)可见朱震对《春秋》经传皆有深入地研习,只是目前没有这方面的著作流传。

关于《诗经》,王应麟《困学纪闻》载有朱震讨论《诗经》的一段议论,原文是:“朱子发曰,《诗》全篇削去者,两千六百九十四篇,如《豳首》、《曾孙》之类是也;篇中删章者,如‘唐棣之华,偏其反而,岂不尔思,室是远而’之类是也;章中删句者,如‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮’是也;句中删字者,如‘谁能秉国成,不自为政,卒劳百姓’是也。”(《困学纪闻》卷三)朱震是否有进一步的论述不得而知。

朱震的其他作品,见于史料的,有一些代朝廷拟的诏诰。此外,他曾编《荆门蒙泉题咏》,搜集唐宋二十七家蒙泉题咏。今有《荆门崇封龙女记》碑文存世。

## 第二节 易学思想的主要特征

朱震的易学,主要有两个特征:一是以象数之学为易学研究的基础,着重阐发象数易学的理论;一是广泛采辑并折衷各家之学,融汉代象数易与宋代先天河洛学于一炉。具体内容如下:

### 一、以象数为易学之正统

朱震有感于魏晋以来义理学盛行而象数学衰退的局面,决心复兴象数易学于危难之中。为此,他将象数视为易学发展之源,重点阐述象数易学的理论,以凸显其正统性。尽管其易学思想的部分内容涉及义理,但他是以象数为理论依据而解释义理,这是朱震易学思想的一个突出特点。

(一)结合《周易》经传,朱震提出了易象为《周易》成书基础的理论。

从根源讲,《周易》中的象数,源于阴阳之气,但就《周易》本身构成而言,却是以“象”为基础。朱震认为,一部《周易》,就是由象所组成,离开了象,则没有《周易》。正是在这个意义上,他提出“《易》者,象也”(《乾》,卷一)、“《易》无非象也”(《复》,卷三)。朱震指出,易象主要由两个部分组成,一是卦象,一是爻象,《系辞》中“象也者,言乎象者也”,是言卦象;“爻象动乎内”,是言爻象。结合《周易》经传,朱震阐述了易象与《周易》的关系。

首先,《易经》中的卦爻辞是圣人为了“观象”而设,也就是说,易辞是圣人担忧后世不知观象或观之不足而系的辞。朱震解释《系辞》“圣人设卦观象”一节时说:

圣人设卦,本以观象,不言而见吉凶。自伏羲至于尧舜文王,近者同时,远者万有千岁,其道如出乎一人,观象而自得也。圣人忧患后世,惧观之者,其智有不足以知此,于是系之卦辞,又系之爻辞,以明告之,非得已也,为观象而未知者设也。(卷七)

《周易》的本来面貌,就是只有六十四个卦象而没有卦爻辞,这是伏羲画卦

的时代。伏羲氏只是教人观察卦象,推测吉凶。后来的圣人,忧虑后人不能通过观察卦爻象而知吉凶,于是系以卦爻辞,解释卦爻象,这是文王、周公之时。据此,《易经》形成的整个过程皆以卦爻象为基础,易辞也正是为了说明卦爻象,易象先于易辞而存在。他在解释《系辞》“彖者,言乎象者也”时,又重申了这一观点,认为彖辞是用来解释象的,万一不解彖辞也无妨,只要能做到观象而得就可以了。

易学研究发展到现在,当人们以现代的视野解释《易》中象与辞的关系时,提出《周易》中有两种符号系统,即卦画符号系统与文字符号系统。文字系统基本上是对事物、思想从实际的层面上予以显示,卦画系统则不同,通过卦画,不可能直接知道事物和思想的实际情形。但是,先于卦辞而产生的卦画,从《周易》卜筮的实际过程看,预测着事物和思想发展的趋势,起着一种根本的引导和指向作用。<sup>①</sup>今人所作的这种解释,与朱震关于《易经》成书两个阶段自然进程的叙述,思想基本上是相吻合的。

其次,《易传》各篇都是用以阐述易象的。

其一,就《彖传》、《大象传》和《小象传》而言,这三篇都是以取象为基础。朱震说:“《易》无非象也,《彖》也,《大象》也,《小象》也。其象各有所宜,不可以一概论。”(《复》,卷三)认为《彖传》、《大象传》、《小象传》分别从各个角度表现和说明易象,三者在取象上各有特点,分别适宜不同的情况和场合,不可一概而论,但它们又相互表里,“夫子之《大象》,别以八卦取义,错综而成之,有取两体者,有取互体者,有取变卦者,大概《彖》有未尽者,于《大象》申之。”(《乾》,卷一)《大象》的取象体例主要有两体说、互体说和变卦说等,这些体例是对《彖传》取象的补充说明。

其二,充分重视《说卦》中八卦所取的物象。朱震在《集传》中对《说卦》中八卦所取的物象详加注解和考证,从汉易到宋儒皆有引述,且文字与注解《系辞》的文字数不相上下,表明他十分重视以八卦所取的物象解释卦爻象和卦爻辞。

八卦之物象,是象数易学家注解《周易》卦爻辞,取象推占必不可少的工具和现成的依据。为了达到以象释辞、以象解占的目的,易学家们苦心经营,覃思竭虑,不断变换取象的方式,发明一些新的体例,以求得八卦,然后再根据需要,从《说卦》中取八卦的某一物象。然而,往往会出现这样一种情况,虽然几经周折,从六画卦中推出八卦中的一卦(或者多个卦象),但是在《说卦》所陈的八卦之象中又找不到所需要的物象。为了摆脱这个困扰,易学家除了变换体例外,又

<sup>①</sup>王树人、喻柏林《周易的“象思维”及其现代意义》,《周易研究》,1998,1

在八卦取象上大做文章,经过他们精心的博引、考证、推演,八卦所代表的象大幅增加,这些新增加的象被视为《说卦》中的逸象。东汉时期以推衍逸象而闻名的有荀氏九家逸象,虞氏逸象。宋儒朱震在前人研究的基础上,试图对逸象作出理论说明,他说:

六爻变化,其象岂能尽摹哉?此凡例也。智者触类而长矣。(卷九)

此是说,《说卦》所举的八卦物象,仅是举一隅以作凡例,目的是为了启发人们触类旁通,举一反三。反过来说,正是因为《说卦》所举的物象不全面,才会有后来虞氏等人补作的八卦逸象。从《汉上易传》对八卦物象资取的范围上看,远远超过了《说卦》,其中有很多来自虞氏逸象。以乾卦为例,朱震取天、帝、圆、君、父、玉、金、寒、冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果,这些象与《说卦》之象基本吻合,至于朱震另外所取的大人、圣人、贤人、君子、宗、龙、衣、直,这些象则与虞氏逸象同。

对于八卦逸象,朱震有一个基本的看法,就是认为这些逸象是《周易》本来就有的,并不是先儒随意附会所成。他说:

秦汉之际,易亡《说卦》,孝宣帝时河内女子发老屋,得《说卦》、古文《老子》,至后汉荀爽《集解》又得八卦逸象三十有一。案《集解》坎为狐,《子夏传》曰:“坎称小狐。”孟喜曰:“坎,穴也,狐穴居。”王肃曰:“坎为水,为险,为隐伏,物之在险,穴居隐伏,往来水间者,狐也。”子夏时坎为狐,孟喜王肃时随传解释,不见全书,盖秦汉之际亡之矣。今考之六十四卦,其说若印圈钥,合非后儒所能增也,故校证其误而并释之,以俟后之知者。(卷九)

朱震这段话的原意是,逸象本来就为《周易》经文所固有,后人之所以在通行本《说卦》中见不到这些象,是因为《说卦》原文在秦汉之际亡佚,后人无法得以窥见全书之貌。<sup>①</sup>但是,这些佚失了的易象对于理解《周易》六十四卦非常重要,它们乃《周易》一书所固有,并非后儒随意增设。朱震的这个见解直接影响了清儒惠栋及近人尚秉和先生。惠栋在《易汉学》荀氏易中专门引用了以上朱震所云,同时指出朱震所犯的一个错误,就是《九家易》是魏晋以后学者所撰,其说以荀爽为宗,但是朱震却视为荀爽所辑。近人尚秉和先生曾言:“右所增象,依九家

<sup>①</sup>对于朱震此处所引《子夏传》以坎为狐,刘玉建教授曾进行过详细的考证,故不再重复。参见刘玉建《两汉象数易学研究》中《〈子夏易传〉逸象》篇,南宁:广西教育出版社,1997年

本。汉人注经，十八九皆用之，何逸之有？先儒以他本皆无，独九家有之，不敢列入，乃谨慎之意。岂知经若本无，九家何敢擅增？况证以《易林》及汉魏人注，凡人知之，为说经者所不可离。”（《周易尚氏学》卷二十）尚先生不赞成“逸象”的说法，但肯定九家易所取之象，乃《周易》经文所固有，却与朱震如出一辙。

为了证明八卦取象的合理性，朱震综合多方面的原因，结合天文、地理、历法、五行、占术、纳甲、卦气、卦变以及先儒旧说典籍等加以考证和说明，其最终的目的就是务必使八卦之象与《周易》的卦爻辞一一对应，使《易》中无一字无一义不有其出处。不仅如此，他还对易学史上不取八卦之象的王弼等人提出批评，“王弼曰：‘爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。’不知凡健顺者皆乾坤之象，爻有变化，杂而成文。如不以健顺论乾坤之性，则《说卦》赘矣。辅嗣自《系辞》而下，不释其义，盖于象数穷矣。”（《丛说》）此是说，任何卦义都是有象的，凡具有健顺之性的，皆有乾坤之象，故《说卦》以健顺解说乾坤两卦象，王弼不解《系辞》、《说卦》，象数之学就此而被废止。朱震的努力，就是使几乎被禁绝的象数之学发扬光大，这对于北宋以后象数之学的发展是一个极大的促进。不过我们也应当注意到这样一个问题，就是朱震对《说卦》八卦取象的解释非常繁杂甚至失于牵强。

他还以取象说为根据对《周易》一书的卦爻辞进行训诂和考证，如对《睽》卦六三爻辞中“天”字的理解，对《艮》九三爻辞中“薰”字的考证，对《夬》卦九三爻辞次序的疏证等，均说明他将取象说看成是《周易》系辞的根据，体现了他作为象数派易学家解《易》的基本特征。

（二）考察《进易表》和《自序》二篇，可以发现他将象数学视为易学正统和基础。

《进易表》是朱震在绍兴六年（公元1136年）初，进呈给高宗皇帝的一篇直抒心意的奏章，他以象数易学发展的历史为主线，对汉代以来的象数易学传统给予了充分的肯定，认为《京氏易传》所论卦气、纳甲、五行之类，实际上“出于《周易·系辞》和《说卦》”，他将《系辞》、《说卦》看成是京房易学的理论依据，就等于是肯定了京氏以象数方法解《易》的合理性和正确性。其后马融、郑玄、荀爽、虞翻等“各自名家，说虽不同，要之去象数之源犹未远也”，朱震对东汉易学犹有所肯定，认为东汉易学大体接续了象数易学的传统。他在肯定象数易传统的同时，还对北魏以来弃象数不论的易学家进行了批评，“独魏王弼与钟会同学，尽去旧说，杂之以庄老之言，于是儒者专尚文辞，不复推原《大传》。天人之道，自是分裂而不合者，七百余年矣”。直到北宋年间，以陈抟为核心的图书派授受谱系

的确立,带动了象数易学的发展。与此同时,一批新兴的易学大师,刘牧、周敦颐、张载、邵雍、二程等“或明其象,或论其数,或传其辞,或兼而明之,更唱迭和,相为表里”,长久以来倍受冷落的象数易学才得以复兴。朱震对汉代以来易学发展的评论,完全是站在象数易学的角度和立场,他的态度是很鲜明的——唯有象数易学才是易学正统。

朱震在《周易集传·自序》(简称《自序》)中还重点考察了象数易学的五种体例。《自序》开篇便讲:“圣人观阴阳之变而立卦,效天下之动而生爻。变动之别,其传有五:曰动爻,曰卦变,曰互体,曰五行,曰纳甲。而卦变之中又有变焉。”这五种体例是朱震对前人以象数注《易》的概括和总结。事实上,这五种方法也对朱震以象数注《易》产生重要影响,它们贯穿在朱震易学思想之始终。不仅如此,朱震还从《周易》经传中为这五种体例寻找理论支持,从而进一步肯定了这五种象数体例在理论上的合理性。《自序》最后一段,朱震讲:“凡此五者之变,自一二三四言之谓之数,自有形无形言之谓之象,自推考象数言之谓之占。圣人无不该也,无不遍也,随其变而言之,谓之辞。辞也者,所以明道也。故辞之所指,变也,象数也,占也,无不具焉。是故可以动,可以言,可以制器,可以卜筮,盖不如是,不足以明道之变动而尽夫时中也,故曰:‘系辞焉而命之,动在其中矣。’夫易广矣大矣,其远不可御,然不越乎阴阳二端,其究则一而已矣。一者,天地之根本也,万物之权舆也,阴阳动静之源也,故谓之太极。学至于此止矣。卦可遗也,爻可忘也,五者之变反于一也。是故圣人之辞因是而止矣。”朱震认为,这五种取象方法就是象数之学,它们作为本于阴阳的五种象,是《周易》系辞的根据,利用它们,可以观象制器、推原筮占、阐明易道,最终达到学致太极。他所言“卦可遗也,爻可忘也”与王弼“得意忘象”不同,他的意思是通过对象数易学这五种方法的研究,就可以达到学《易》的最高境界即对太极的领悟。因此,这五种方法是领会《周易》一书的基石。

(三)从朱震流传后世的三种易学著作看,他的易学重在阐发与象数易相关的思想。

这三种易学著作分别是《周易集传》十一卷、《卦图》三卷、《丛说》一卷。《周易集传》是朱震易学思想的主体部分,在这部著作中,朱震从象数易学的角度出发解释《周易》经传。它与后两种著作的不同之处是,除了重点阐述象数易学理论外,也有相当一部分的内容涉及义理易思想,如其多处引用程、张两家言论,而以引《伊川易传》最多,但这并不影响朱震易学思想的主体仍然是象数易:其一,朱震着力最多处仍在象数易学,其用以阐发象数易学的文字远远多于义理

部分;其二,即使阐发义理思想,朱震也是以象数为理论依据,义理的思想始终不离象数易。《卦图》是朱震对西汉以降至北宋年间的图书之学进行广泛的搜集整理,汇编而成的著作。收入的易图达四十四幅之多,这些图式,集中表达了象数学派的易学观。上卷所收易图共七篇,它们是流行于北宋时期的河洛之图、先后天图、太极图、李挺之卦变图等,对其中每一款图式,朱震都详细介绍其作者、渊源以及图式蕴涵的象数易思想;中卷所收图式,包括李溉卦气图、太玄准易图、乾坤交错成六十四卦图等在内的共十六幅图式,朱震结合天文、历法、音律等自然科学知识解释《周易》中的有关思想,尤其以阐述象数易学中的卦气理论为主;下卷共收二十一幅易图,朱震重点阐述了易学中的纳甲、卦气和易数理论。《丛说》一卷,属于杂论性质,用以解说《周易》经传文以及与易学研究相关的问题,也是以象数学派的观点为主。由此可见,朱震流传后世的三种易学著作都与象数易学有着密切的关联,每一种易学著作的重点都在于宣扬象数易学的思想理论。

#### (四)象数易学的最终旨趣是为了阐明易道。

朱震虽然将象数之学视为易学之基础而详加阐述,但他并不排斥义理学派以人文之理解《易》的思路,相反,他主张以象数为基础的易学研究,最终的目的是为了阐明易理。他在《进易表》中声明其学“以《易传》为宗”,也就是承认以程颐的《伊川易传》为其易学之宗旨;他在《汉上易传》中阐发的心性修养论,完全是受理学家的影响;他对《说卦》“精义入神以致用”“穷理尽性以至于命”的解释,表明他深受张载的影响,以与气化过程的合一为人生的最高境界。张其成教授曾撰文指出,宋代象数学派继承汉代象数学派的人文情怀,参合天人,避免天学与人学相割裂的弊端,或由太极以立人极,或由物理、自然之理而论心学、性命之学,从而建构了一个宇宙与人文同构同序的理论图式,表达了鲜明的人文价值理想。因此有必要从人道观的角度对象数学派进行深入的研究,以给象数学派一个全面而公正的评价。张教授此说极具启发深义,我们完全可以用此方法来研究朱震。以象数之学为基础和以义理之学为归宿,这在朱震易学思想中是并行不悖的两个方面。

①张其成《汉代象数学家的人文情怀》,《周易研究》,2000,1

## 二、广泛采辑并融汇各家学说

朱震试图站在象数学派的立场,对汉宋易学作出一次总结,故而其易学广泛吸取先儒之说,但又不是简单地重复前人的思想,而是对这些思想加以折衷融汇,借此建立一个无所不包的易学体系,这是朱震易学的另一个重要特征。

朱震在《汉上易传》中,对西汉以来的各家易学均有所吸收,正如他在《进易表》中所言,他的易学是“以《易传》为宗,和会雍载之论,上采汉魏吴晋元魏,下逮有唐及今,包括异同,补苴罅漏”,就是说他的易学纵贯汉宋,包括异同,对各家之学兼收并蓄。反映在其传世的三部易学著作中,《周易集传》既然以“集传”二字命名,就表明了他的易学思想广集先儒之说;《卦图》主要收集两汉以来图书学派的成果,其中大部分图式为前人所作,少数易图可能是朱震亲作;《丛说》也大量收集两汉以来易学家说《易》的资料。就多方采辑先儒之说这一点,朱震的《汉上易传》与唐李鼎祚《周易集解》相似,但李氏《集解》所收仅限于唐代及唐代之前易学家的《易》注,朱震则不止于此,还收录了北宋以后包括图书学和理学在内的诸多易学家的思想。几乎可以这样说,凡是历史上稍有影响的易学家的易注,朱震皆有所采辑。从内容上看,汉上易所涉及的易学家,既有主象数的,也有主义理的。象数学内部,具体又采用了:一、占验派,如孟喜、京房、焦延寿等,朱震对此派中的卦气、八宫、五行、世应、飞伏、爵位、象占、太乙、六壬、遁甲等均有吸收;二、注经派,如郑玄、荀爽、虞翻、崔憬、李鼎祚等,朱震对其卦变、纳甲、五行、互体、升降、之正、太极等象数思想加以吸收;三、图书派,如宋代李溉、陈抟、刘牧、邵雍、李挺之等人,朱震吸收了此派中的河洛之学、先天后天学、太极图、卦变等。义理学内部,朱震对王弼《周易注》中相关思想有所吸收,他引用最多的,要数理学家的《易》注,其中明引程颐《伊川易传》就达一百多条,所引张载的易学思想仅次于程颐。

值得注意的是,朱震并不是简单地罗列历史上易学家的《易》注,而是将这些观点融汇到他本人的易学体系中。其易学的逻辑体系,简单地说,就是以太极为易学之最高范畴,将汉唐的元气论与北宋时期的体用论思想结合;以象数为易学研究之基础,以“变”为核心,统领古今易学家提出的各种象数体例;以卦图为解释易学的工具,融北宋图书学与汉代象数学于一炉;以义理为易学之归宿,吸收传统儒家和北宋新儒学思想。正因为如此,这部《汉上易传》不仅具有史料学的价值,更是一部易学论著。



## 第二章 对《周易》文本与易学发展源流的考察

本章主要分析了朱震对《周易》文本之形成与演变的看法以及他站在象数易学的立场考察易学发展的历史。

### 第一节 《周易》文本的形成和演变

易学史上对《周易》形成及演化过程的疏解,大体沿着《汉书·艺文志》“人更三圣”的说法,将《周易》经传看成是周孔之道的体现。认为伏羲画卦,文王作卦爻辞,孔子作传。三圣之业一脉相承,并无差别。因而,对《周易》一书的解释,都主张依传解经。这样,《周易》所具有的哲理内涵受到越来越多的重视,但它作为卜筮之书的原始面貌却被人们日益淡化。直到北宋时欧阳修的《易童子问》,只肯定《彖》、《象》二传为孔子作,其他传皆非孔子所作,这种传统的观念才发生动摇。虽然欧阳修的思想在当时引起了学界巨大的震动,但为了维护《周易》五经之首的神圣地位,取欧阳修之说者在当时甚少。即便后来受到欧阳修的启发,主张“《易》本卜筮之书”的朱熹,仍坚持认为孔子作《易传》。身为正统的儒家学者,朱震在这个问题上,也主张《易传》乃孔子作。在其传世名著《汉上易传》中,他以大量的篇幅,详尽地考察了《周易》文本的形成及其演化的过程,提出了见解不凡的观点,得出了有价值的结论,从而推动了易学研究的发展和深入。

## 一、论重卦之人

八经卦乃伏羲所画,这一思想得到广泛的支持,基本被视为定论;六十四卦又称别卦,历来被认为由八个经卦相重而成,然其作者,自《易》成书以后,一直是易学史上争论的焦点。虞翻、王弼认为,画卦、重卦均出自伏羲一人;持不同意见,认为画卦、重卦非出一人之手者,如郑玄主神农重卦,依据是《系辞》有神农氏作耒耜取《益》之说;孙盛认为重卦之人是夏禹,因为《虞书》中有龟筮协从之辞;司马迁、扬雄据史书所载西伯拘而演《易》,遂认为文王重卦。比较而言,后人多赞同王弼说,如孔颖达认为,《系辞》明言神农时,已取象《益》和《噬嗑》两卦,所以凡是持夏禹或文王重卦的观点将不攻自破。孔氏又举《说卦》,证明“神农以后,便是述修,不可谓之‘作’也”(《周易正义》卷首),故重卦之人只是伏羲;邵雍以“加一倍法”描述伏羲先天六十四卦方圆图,其主张伏羲重卦已不言而喻。

针对上述诸家的看法,朱震予以折衷,提出凡先儒所论重卦者皆对。此种观点,可谓发前人之所未发。他以《系辞》的相关记载为佐证,首先阐述了对于伏羲画卦和重卦的看法,主要观点为:其一,伏羲所画仅为八经卦,这可证之于《系辞》“古者包羲氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,……于是始作八卦”。其二,伏羲所画的八个经卦乃六画之八卦。朱震以《系辞》“结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》”为证,《离》卦二三四爻互体《巽》为绳,三四五爻互体《兑》为鱼,可见《离》卦有六位而非三位。其三,伏羲虽然仅重八卦,尚未推演成六十四卦,但所重之八卦,已蕴含有三百八十四爻的各种变化。朱震以《系辞》“八卦成列,象在其中矣;因而重之,爻在其中矣”,证明所谓“在其中者”,是指“盖既画八卦,因而重之,虽未为六十四卦,而三百八十四爻之变固已具然存乎其中矣”。(《丛说》)此是说,伏羲将此八个单卦相重,虽然他没有明确将八重卦演为六十四卦,然而八卦内部,已经包含六十四卦、三百八十四爻变化在其中,这就为后世“群圣人”取重卦以利天下作准备。

接下来,朱震以《系辞》“观象制器”为证,阐述伏羲以后,以神农、黄帝、尧舜和夏禹为代表的群圣人重卦的问题,提出群圣人因伏羲所重之八卦,触类而长,由此推演出其他各卦。《系辞》此章云:“古者包羲氏之王天下也……盖取诸《离》。包羲氏没,神农氏作……盖取诸《益》。……盖取诸《噬嗑》。神农氏没,黄帝、尧舜氏作……盖取诸《乾》、《坤》。……盖取诸《睽》。上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室……盖取诸《大壮》。”根据《系辞》这段话的叙述,参与“观象制器”

的圣人,当有伏羲氏、神农氏、黄帝氏、尧舜氏和后世圣人。对于他们之间的关系,朱震以为“是以神农氏黄帝氏尧舜氏因其所重八卦,触类而长,取于《益》,取于《噬嗑》,取于《乾》《坤》,取于《涣》,取于《随》,取于《豫》,取于《小过》,取于《睽》。不特四圣人然也,自伏羲氏没,其间圣人取重卦以利天下者多矣,是以取《大壮》,取《大过》,取《夬》,谓之后世圣人,则夏后氏商人亦在其中矣”(《丛说》)。这里朱震将《系辞》未明说的夏禹列入“后世圣人”之列,指出伏羲所重的八卦中,就潜在包含了六十四卦,而将这六十四卦明确推演出来的,则是伏羲之后各位圣人所为。这样,六十四卦的形成,就是一个从潜在性向现实性过渡的过程,这个转变主要归功于伏羲之后的各位圣人。

不过,将伏羲所重八卦与群圣人所重六十四卦相比,朱震显然更加推崇伏羲重卦的地位和作用。他以母子为喻,提出伏羲氏重卦,是“袭其气之母”(同上),群圣人重卦,是“用其子孙”(同上)。以伏羲重卦为本,群圣人重卦为用,若没有伏羲重卦在先,群圣人就无法将此八重卦推演成六十四卦。他据此而评论诸位易学大家,认为虞翻、王弼二家以伏羲重卦是“举其大要”(同上),郑玄以神农重卦、孙盛以夏禹重卦、司马迁扬雄以文王重卦,三家之言,乃“各举其一”(同上)。

可见,朱震对于重卦者的讨论,虽然折衷各家,对先儒的观点皆加以吸收,但也不难看出,他并不是毫无保留地全盘接受而不加以甄别。事实上,他对圣人重卦作了严格区分,既肯定了群圣人演为六十四卦的功绩,又强调了伏羲八重卦在群圣人重卦中的特殊地位和重要性,且其论证合理严密,不失为一家之言。他结合《系辞》“观象制器”,说明从八卦到六十四卦的形成是一个历史演变的过程,其间历经了几代圣人的共同努力,启迪了人们对《周易》六十四卦形成过程的认识。20世纪初年,浙江海宁的杭辛斋是当时的易学大师,“其平日持论,以为《易》始于包羲氏,备于神农、黄帝,大明于文王、周公、孔子”<sup>①</sup>,将神农、黄帝纳入《周易》成书的过程之中。冯友兰先生认为,《易经》是“经过长时期的积累而成的,并不是一人一时的作品,可能到文王、周公的时期,《易经》成了跟现在流传下来的差不多那样的定型,但是,它不是文王、周公一两个人的作品。”<sup>②</sup>在没有新的更多的事实和证据之前,这些说法都只是一种合理范围内的假想和猜测,它既不能被证实,当然也很难被证伪。

近一二十年来,随着考古的发现,对于这个问题的研究也稍微前进了一步。1980年,张政烺先生发表《试释周初青铜器铭文中的易卦》,确认周原新出土的

① 高明《五十年来之易学》,《中国一周》,台湾,1984,12

② 冯友兰《〈易经〉的哲学思想》,《文汇报》,1961年3月7日

甲骨文上的数字为《周易》的符号。<sup>①</sup>张亚初、刘雨通过分析商周时期甲骨文金文出现的易符,驳斥了在易学界深具影响的文王重卦说,指出:“材料说明,在文王之前或同时,从商王都城到边远地区都广泛地流行着这种重卦的占筮方法,因此,说重卦是文王发明的,是不太可能的事。”<sup>②</sup>数字卦的发现,把重卦推到商周以前。1993年,湖北江陵王家台出土了一批关于易占的竹简,据有的学者推测,王家台出土的秦简易占为《归藏》,更有学者进一步考定为《归藏·郑母经》。秦简出土再次印证了重卦先于文王的观点。林忠军先生通过比较今本《周易》的卦名、卦画与出土《归藏》卦名、卦画之关系,指出:“既然出土《归藏》的这些重卦卦画和卦名早于《周易》,那么,流传以久、貌似定论的文王重卦说不攻自破。《系辞》关于伏羲观重卦之象以制器具的说法,虽不能成立,但其时已有重卦则不容怀疑。宋儒李过在比较传本《归藏》和《周易》卦名后指出:‘六十四卦不在文王时重,自伏羲以来至于夏商,其卦已重矣。’此说不伪。”<sup>③</sup>这些评论,均将重卦推至文王之前,至于是否为伏羲所重,目前很难下一定论。

朱震关注于重卦者的研究,还有一个更加重要的原因,就是为了解释和论证邵雍的先天之学。先天图有两种,一是伏羲先天八卦方圆图,一是伏羲先天六十四卦方圆图。既然两图前均冠之以“伏羲”,就说明伏羲与这两种图形之间有着密切的关联。若仅以八卦出于伏羲氏,那么六十四卦方圆图就无法确认为伏羲氏所作。考察朱震《卦图》卷所题名的《伏羲八卦图》,图本身却为六十四卦方圆图,朱震将此《伏羲六十四卦方圆图》冠之以《伏羲八卦图》,是为了解说“包犧八卦成列而六十四卦具焉”(《卦图》卷上),即包犧虽然仅重八卦,但六十四卦已包含在其中。这就为宋代易学家研究邵氏易学提供了一种思路。理学大师朱熹对伏羲是否已重八卦而成六十四卦,持审慎态度,只说“此不可考”,“当且阙之”,同时又认为,“既有八卦,则六十四卦已在其中,不可不知耳”(《朱文公易说》卷二),此说受朱震的影响十分明显。朱熹在《周易本义》卷首,又列有“伏羲八卦次序图”、“伏羲八卦方位图”、“伏羲六十四卦次序图”、“伏羲六十四卦方位图”,其中“伏羲六十四卦方位图”即为因袭朱震“伏羲八卦图”而得。宋代另一位以治邵氏先天学而著称的象数易家张行成,明确提出“伏羲重卦已有六爻六十四卦矣”(《易通变》卷三),“先天为易之体,后天为易之用”(《易通变》卷一),这比朱震又前进了一步。朱震虽认为伏羲八重卦内已含六十四卦,但并没有明言

① 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》,1980,4

② 张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》,《考古》,1981,2

③ 林忠军《王家台秦简〈归藏〉出土的易学价值》,《周易研究》2001,2

伏羲作六十四卦，而张氏却明言伏羲易象数皆备，且为文王易之基础。

## 二、论爻辞作者

历史上易学家对爻辞的作者也有争议，大致分为两派：一派持郑玄说，认为文王作爻辞，持这种观点的易学家多以《系辞》为证；一派持马融、陆绩说，认为周公作爻辞，主要以爻辞所言为证。朱震肯定后一种观点，主张周公作爻辞，并以《明夷》、《随》、《升》等卦爻辞所记历史事件为证加以说明。

《明夷》九三：“明夷于南狩，得其大首”，朱震认为，所谓“南狩”，是指武王讨伐商纣，此乃文王以后所发生的事情。又《明夷》六五：“箕子之明夷”，武王观兵之后，箕子始被囚奴，因此，文王不可能预言“箕子之明夷”。《随》上六：“王用亨于西山”，《升》六四：“王用亨于岐山”，武王克殷之后，始追封文王为王，若爻辞是文王所作，不应云“王”。根据上述史实，朱震推测，爻辞必非文王作，其作者当为周公。

不过，朱震并没有完全否认文王在爻辞创作中所起的作用。他认为，在周公所作的爻辞中，有些就属于文王之辞。正如孔颖达在《正义》中，虽认同马融、陆绩说，认为卦辞文王，爻辞周公，却又在一定程度上有折衷、调和两派的意图，“案《礼稽命征》曰：‘文王见礼坏乐崩，道孤无主，故设礼经三百，威仪三千。’其三百、三千，即周公所制《周官》、《仪礼》，明文王本有此意，周公述而成之，故系之文王。然则《易》之爻辞，盖亦是文王本意，故《易纬》但言‘文王’也”（《周易正义》卷首），孔氏此说，认为爻辞乃文王之意，周公仅述而成之。朱震则云：“然《琴书》有言曰：‘文王在羑里，演《易》作郁厄之辞，困于石，据于蒺藜’，盖爻辞亦有文王之辞，岂周公述而成之欤？”（《丛说》）朱震与孔颖达一样，都有调和两派的意图，但依孔氏所见，文王虽有此意，其本人却未作爻辞，朱震则更进一步，认为爻辞本来就包含文王之辞。朱震在这个问题上，调和各家的倾向较孔氏更加明显。

## 三、对孔子撰“十翼”的思考

所谓《易传》，古人又通称为“十翼”。“十翼”之名，最早见于《易纬·乾凿度》：

“孔子……五十究《易》，作十翼明也。”在先秦，人们已将这种解释、发挥《易经》卦爻辞的文字，称作《易传》。孔子作《易传》，使《易》从卜筮之书发展成哲理之书，这在北宋之前是一定论。如《史记·孔子世家》载：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”“序”，《史记正义》解为“序，《易·序卦》也。”班固在《汉书·艺文志》中也肯定“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇”。唐代张守节《正义》亦云：“夫子作《十翼》。”可见，自汉至唐，学者都认为孔子作“十翼”。直到北宋欧阳修作《易童子问》，对先儒之说提出质疑，只肯定《彖》、《象》二传为孔子所作，其他传皆“众说淆乱”，不仅不是孔子作，也非出自一人之手。

朱震对《史记》所载孔子晚喜《易》之说深信不疑，主张“十翼”出自孔子，同时又重新解释了这段话。他说：

案司马迁曰：“孔子晚喜《易》，序《彖》、系《象》、说《卦》、文《言》。”信斯言也。则《彖》、《象》、《说卦》、《文言》古有之矣，孔子序之、系之、说之、文之而已。所谓述而不作也。（《丛说》）

对于《史记》中的这段文字，先儒围绕“序”字提供了两种解释，一是以“序”为“叙”、“编系”、“作”等义；一是《史记正义》所解释的以“序”为《序卦》，余下则无异议，即以“系”为《系辞》，“象”为《象传》，“说卦”二字作《说卦》篇理解，“文言”作《文言》篇理解，其总的思想，就是认为《易传》十篇乃孔子所作。然朱震另辟蹊径，将“序”、“系”、“说”、“文”解为动词，以解释《彖》、《象》、《说卦》、《文言》先于孔子而出，孔子仅序述圣人之意而已，其证明如下：

首先，《彖传》二篇，是孔子述文王之彖而作。《系辞》言：“彖者，言乎象者也。”故“彖”本义是指一卦之象。另外，文王卦辞亦称“彖”，这说明“彖”古已有之，孔子仅序述文王之“彖”，所以命其书为《彖传》，反映孔子述而不作之意。

其次，《文言》也出于孔子赞《易》十篇。朱震以“文言”为“文其言”之意，其言或出于文王，或出于周公，孔子因其言而文之，以垂后世，所以将此篇命名为《文言》。刘牧的老师范滂昌以《文言》与《彖传·乾》均释“元亨利贞”，文辞重复为据，主张《文言》非孔子之言。朱震不赞成此论，认为单凭文字重复说明不了《文言》非孔子作，他提出，事实上，孔子的《文言》正是在古人《文言》的基础上增益删改而成。他比照《左传·襄公九年》和今本《文言》以说明之。成公十六年，穆姜往东宫，筮《艮》之《随》，孔子生于襄公二十二年，在穆姜筮后二十四年。穆姜释《随》“元亨利贞”说：“元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”今本《文言》是：“元

者,善之长也;亨者,嘉之会也;利者,义之和也;贞者,事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。”今《文言》多出四个“者”字和“君子”一词,删改两处,“体”改为“善”,“德”改为“会”。朱震以此为据,总结说:“以今《易》考之,删改者二,增益者六,则古有是言,孔子文之为信然矣。”(《丛说》)这里朱震虽只点名批评了范谔昌,其实也是针对欧阳修而发。欧阳修以今本《文言》晚出为据,认定“四德”说出于穆姜,孔子赞《易》晚出二十五年,进而否定《文言》出自孔子,显然缺乏说服力。朱震以文字删改为证,说明孔子赞《易》虽晚出,却体现了述而不作之意,胜于欧阳修。

另外,结合历法和象辞,朱震定《大象》、《小象》的作者为孔子。如《大象·复》:“雷在地中,复,先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”朱震认为,至日闭关,万物不通,与夏历十一月相符,若以周制十一月,则是北巡狩猎时节,故《大象》不行周制,非周公所作可知。

总之,在对待《易传》作者的问题上,朱震继承了先儒的思想,认为孔子撰“十翼”。他在论证这一问题时,重新解释了传世文献《史记·孔子世家》中的相关记载,提出《彖》、《象》、《说卦》、《文言》古已有之,孔子仅序之、系之、说之、文之而已,以印证孔子“述而不作”之意,启迪了今人对《易传》成书过程的认识。

今人关于《易传》文本的研究,多主张其成书既不出自一人之手,也非成于一时。古代文献资料的编撰,大多是经历了相当长时间的积累,才集结成书。它既反映了产生它的那个时代的文化背景,受到当时政治经济、社会风尚、学术思潮的影响,又是在前人留下的思想资料基础上的继承和发展。《易传》的编撰也正是如此,形式上好像是杂集众说,并不系统,实际上自成体系,有它的渊源所自。《易传》源自孔子,出之后学。今人从马王堆汉墓出土的帛书《周易》中发现,其中有部分内容是孔子和他的弟子讨论卦辞爻辞涵义的记录。帛书《要》中有一章,记载了孔子晚年研究《周易》的情况:“夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊。”子贡不解,提出疑问,孔子回答:“有古之遗言焉,予非安其用,而乐其辞。”又曰:“《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳”,“后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与吏巫同涂而殊归者也。”说明孔子学《易》,注重内在的德行培养。这些出土文献的面世,使我们无法否认孔子与《周易》的关系。再联系《史记》“孔子晚而喜《易》”,“五十以学《易》”和《汉书》的记载,孔子确实研究过《周易》。

#### 四、对经传相附问题的梳理和认识

《易经》产生于殷周之际,《易传》形成于战国中后期,其间相距长达数百年之久。西汉时,人们将《周易》名之谓《易经》,同时,为其作注的“十翼”也列为经文。魏晋以来,通行本《周易》,《彖》、《象》、《文言》分别附于经文之中。

朱震首先从易学发展史的角度考察《周易》经传文本的本来面貌,提出《周易》经传本来是各自成篇的,所谓“夫子作……十篇以赞易道,其篇不相附近,不居圣也”(《乾》,卷一),孔子虽有圣人之德却不以圣人自居,所以他用来赞《易》的十篇与经文完全分开。直到前汉费直传古文《周易》,“以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》十篇解说上下经”(《丛说》),费直易传至马融始作传,马融又传于郑康成,“康成始以《彖》、《象》连经文”(同上),至北魏王弼,“又以《文言》附于乾坤二卦”,“故自康成而后,其本加《彖》曰,《象》曰;自王弼而后,加《文言》曰。至于文辞连属不可取以附六十四卦之爻,则仍其旧篇,今《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》是也。”(同上)

其次,朱震以史籍所载为证,说明经传本来各自成篇,以传附经乃后人所为。他引《三国志·高贵乡公传》,“帝又问曰:‘今《彖》、《象》不连经文而注连之,何也?’俊对曰:‘郑康成合《彖》、《象》于经者,欲便学者寻省易了。孔子恐其与文王相乱,是以不合。’”(同上)。《三国志》的记载,是郑玄合《彖》、《象》于经的明证。从郑玄、王弼两家易注卷次上看,郑玄易注九卷,王弼易注六卷,说明费直之后《易经》上下离为六卷,《系辞》而下五篇(《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》)合为三卷,所以郑玄注与王弼、韩康伯合注皆为九卷。今通行本《周易》乾卦自乾至用九即古易之本文,坤卦而下,即为郑王所附。

再次,朱震以历史上其他文献在传承过程中出现的文本演变为据,证明经传相附属是后人所为。《太玄》乃扬雄模仿《周易》所作,它在内容和体例上与《周易》最接近,而《太玄》在流传的过程中,后人为了注解的方便,也对其文本进行了篡改,如晋范望注《太玄》,合首辞(相当于《周易·彖传》)于诸首之下,散《测》(相当于《周易·象传》)于九赞之下,而后之学者均以《首》、《测》为经文。故朱震以《太玄》为证,说明今日所见《太玄》文本,已非扬子《太玄》原貌。而今本《周易》在流传过程中的情况,与《太玄》相似,所以早已不是原初《周易》。这里朱震所使用的类比论证,不仅在方法上独具特色,而且确实很有说服力。



为了更加明确地论证自己的观点,反对当时持不同意见的范谔昌、胡旦等人,朱震对“系辞”这一十分容易混乱的概念加以订正和厘清。在他看来,“系辞”一名而兼三义:文王卦辞、周公爻辞,通称系辞;孔子赞文王周公系辞之意,成上下篇,所取篇名亦为《系辞》。所以“系辞”实际包括:卦辞、爻辞和《系辞》。这种区分,避免了人们长期混淆“系辞”和误以为《周易》经传本来就相连的观点,所以很有必要。

朱震对经传相附的考察,是建立在对现存材料的充分占有、分析以及详实论证的基础之上的,因此,所得结论对后来的研究者无疑具有参考的价值。朱彝尊《经义考》引朱震之说:“费氏之易至马融始作传,融传郑康成,康成始以《彖》、《象》连经文。”(《经义考》卷八)吕祖谦《古易音训》说:“汉上朱氏曰:魏王弼以《文言》附于《乾》《坤》二卦。案淳于俊谓郑康成合《彖》、《象》于经,不言《彖》、《象》、《文言》于经,则朱氏之说,是也。”(《易学启蒙小传》引)吕氏的《周易古经》恢复旧本,以《易经》二篇,《彖》、《象》、《系辞》各二篇,《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》各一篇,共十有二篇。后朱熹即因吕祖谦所定之本作《周易本义》。近人研究《周易》文本的演变,多认为《易经》以传合经的问题,是一个逐步演变的过程。费直“以《彖》、《象》、《系辞》十篇解说上下经”,只是将传义打散讲解经文,但并未将《彖》、《象》传文打散分附经文之后,这是第一步;到了郑玄,继承费直以传解经的路线,而将《彖》、《象》传文打散,分附经文之后,这是第二步;到王弼注《易》,又在继承郑玄易注的基础上,更进一步将《文言》也分散附于《乾》《坤》二卦之后,这是第三步。而王弼本即今日流传的经本。所以,将《彖》、《象》之文打散,分附于经之后,实际上虽是从郑玄开始,而由费直肇其端。这些看法,多以朱震《汉上易》所记为准,可以说是对朱震思想的具体化。

总体而言,易学家朱震对于《周易》文本演变的疏解,在材料的搜集整理以及论证的方法和深度上,均超过了以前的研究者。他结合《系辞》“观象制器”讨论重卦者,说明从八卦到六十四卦的形成是一个历史演变的过程,其间历经了几代圣人的共同努力,既肯定了群圣人演为六十四卦的贡献,又强调了伏羲八重卦的特殊地位和重要性,启迪了人们对《周易》六十四卦形成过程的认识。这种阐释,在一定程度上又是为了论证邵雍的先天之学。关于《易传》的作者,他承继先儒的思想,运用新的方法,提出了新的证据,反驳欧阳修的怀疑,证实孔子撰“十翼”。关于《周易》经传相附的问题,他不仅立足于易学发展的历史考察《周易》经传文本的本来面貌,而且以史籍所载为证,说明经传本来各自成篇,以传附经乃后人所为,尤其在论证方法上,他结合历史上其他文献如《太玄》在传承过程中出现的文本演变,证明经传相附属于后人所为。他对于经传相附问题的

考察,启迪了包括吕祖谦、朱熹在内的诸位大家,朱熹《周易本义》篇章结构的安排,以恢复“《易》为卜筮之书”的本来面貌为目的,其思想在很大程度上得益于朱震。这正是朱震对经学,特别是易学研究方面做出的不可忽视的重要贡献。

## 第二节 易学发展的源流与对汉宋诸易学大家的评议

从事易学史研究的工作,不仅要考察历代易学思想的传承、派别划分,阐述各家易学思想的内容、特色,品评易学家从事易学研究的得失,更重要的是通过这种研究,进行反思,以便在新的时代背景下确立易学发展的新方向。宋儒朱震在其《进易表》中,对自汉至宋易学发展的源流作了详细考辨,其意也正在于此。

朱震首先对宋代以前的易学发展情况作了具体的阐述:

商瞿学于夫子,自丁宽而下,其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者,犹可考也。一行所集房之《易传》,论卦气、纳甲、五行之类,两人之言同出于《周易》“系辞”、“说卦”,而费直亦以夫子“十翼”解说上下经,故前代号“系辞”、“说卦”为《周易大传》。尔后马、郑、荀、虞各自名家,说虽不同,要之去象数之源犹未远也。独魏王弼与钟会同学,尽去旧说,杂之以庄老之言,于是儒者专尚文辞,不复推原《大传》。天人之道,自是分裂而不合者,七百余年矣。(《进易表》)

这段文字是朱震站在易学史的角度,对宋代以前易学发展情况所作的评述。易学传承自孔子始而至商瞿,及秦焚书,“《易》为卜筮之书,独不禁,故传授者不绝。”(《汉书·儒林传》)汉代易学之传,多由田何开始。据《后汉书·儒林列传》,“田何传《易》授丁宽,丁宽授田王孙,王孙授沛人施仇、东海孟喜、琅邪梁丘贺,由是《易》有施、孟、梁丘之学。又东郡京房受《易》于梁国焦延寿,别为京氏学。又有东莱费直传《易》,授琅邪王横,为费氏学,本以古字,号古文易。”朱震对史书中所记载的这些易学大家均有所肯定,其中又特别突显了孟喜、京房二人,原因是他们完成了易学史上的重大变革,使易学从总体上走上了象数轨道。孟喜“得易家侯阴阳灾变书”而变师法,提出了以卦气说为核心的象数筮占体系。京房发展了孟喜的思想,建立了以占验为主体的庞大的象数体系,故而朱震特别强调了其中的卦气、纳甲、五行。由于朱震视象数学为易学之基石,所以他认为孟喜、京房二人以象数方法注《易》,其思想正是源于《系辞》和《说卦》。这里朱震把本来以阐发义理思想为主的《系辞》也视为以象数之法注《易》,是其易学立场所致。孟京之后,马融、郑玄、荀爽、虞翻四家易学皆有所主,考《汉上易传》所

引郑、荀、虞三家的《易》注，以郑玄易数、阴阳气论，荀爽升降说，虞翻卦变、月相纳甲阐述最详，这几家易学“去象数之源犹未远”，也主要以象数学注《易》。朱震的这些评论，说明东汉以前的易学仍旧保持了象数学的基本面貌。

接着，他对玄学派专以义理注《易》进行了批驳，锋芒直指王弼、钟会二人，这两家在当时皆不遗余力地反对象数之学。王弼撰《周易注》和《周易略例》，力排包括互体在内的象数之学，“互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。”（《周易略例·明象》）钟会则著有《易无互体论》。朱震对此给予了有力的回击，“王弼谓互体不足，遂及卦变。钟会著论，力排互体，盖未详所谓易道甚大矣”（卷一），认为唯有象数学才能真正地贯通天人之道。他警示后人，正因为玄学易具有反象数学的立场，故其毒害之深不仅限于一时一世，而且旁及后代，致使易学中的“天人之道”从此分裂达七百年之久。

朱震之前，唐代易学大师李鼎祚在《周易集解·自序》中曾讲：“郑则多参天象，王乃全释人事，且《易》之为书，岂偏滞于天人哉？致使后学之徒纷然淆乱，各修局见，莫辩源流。天象远而难寻，人事近而易习，则折杨黄华嗑然而笑。”这里朱震与李氏的思想还是有所区别的。李氏的意思，是以郑玄多参天象，说明象数易学家注《易》偏于象数，以王弼全释人事，说明玄学家崇尚名理，二者各有所偏，故李氏的目的，在于消除象数与玄理的隔阂，实现二者的统一。象数与义理，在李氏看来，是并列的。他在广泛采辑两汉象数之学的同时，也极为重视王学，他在案语中就曾多次引老庄思想阐明易理。而朱震绝对排斥玄学易，并且与李氏齐同象数和义理不同，朱震把象数之学看成是易学之源，《周易》先有象数，后有文辞，若无象数，亦无文辞，所以推原天人之道，必须以象数之学为起点。

朱震与唐代占官学地位的孔颖达学术倾向也不同。孔颖达撰《周易正义》，取王弼注而为之疏。由于受注疏形式的局限，《周易正义》崇尚王弼易学，贬低象数易。孔颖达在《序》中说：“汉理珠囊重兴儒雅，其传《易》者，西都则有丁、孟、田，东都则有荀、刘、马、郑，大体更相祖述，非有绝伦。唯魏王辅嗣之注，独冠古今，所以江左诸儒并传其学。”不难看出，同样是对汉代易学史的描述，由于所持的角度不同，朱孔二人对其中所涉及的人物的评价，完全不同。

接着，朱震又非常醒目地列举了北宋易学的传授系统：

国家龙兴，异人间出，汉上陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之

数,敦颐作《通书》,程颐述《易传》,载造《太和》、《三两》等篇。或明其象,或论其数,或传其辞,或兼而明之。更唱迭和,相为表里,有所未尽,以待后学。(《进易表》)

北宋时期,象数之学以新的形式复苏,这就是图书之学的兴起,而其始倡者,就是隐居华山的道士陈抟,相传他曾著有三类易图:《先天太极图》、《龙图》、《无极图》。宋王偁《东都事略·儒学传》说:“陈抟读《易》,以数学授穆修,以象学授种放,放传许坚,坚授范谔昌。”据此,陈抟可以说是宋代象数之学和图书学派的创始人。正因为如此,朱震对陈抟备加推崇,将其视为宋代易学,也是宋代象数易学的创始人。他在这里所列的北宋图书学的传授谱系,对于后人研究图书之学提供了帮助,尽管其中有些说法并不十分准确(参见第五章),并且将程氏易学归于陈抟派象数之学的系统,显然不对。但三支易学,大体符合北宋时期图书学派发展的情况。这三支易学有一个共同点,即都以图式解说《周易》中的原理,这正是图书学派基本的特征之一。北宋时期,图书之学十分流行,成为易学界的一大思潮,宋中期的道学家周敦颐和邵雍,都是从图书学派中分化出来的哲学家,宋明的哲学史甚至也可以说是从图书学派开始的。朱震看到图书学派在宋明哲学和易学发展中的重要地位,这是值得肯定的一点。

在第二段叙述中,朱震列举了当时易学界的代表人物:周敦颐、二程、张载、邵雍、刘牧,而六人之说,可归为四类:一明其象者;二论其数者;三传其辞者;四兼而明之者。这里的象、数、辞,在朱震看来,均是指象数易的思想。朱震在《序》中曾讲:“辞也者,所以明道也,故辞之所指,变也,象数也,占也,无不具焉。是故可以动,可以言,可以制器,可以卜筮,盖不如是,不足以明道之变动而尽夫时中也,故曰:‘系辞焉而命之,动在其中矣。’”据此,朱震这里所言的“辞”,与前文“儒者专尚文辞”的“辞”,含义并不一样,“文辞”之“辞”,是说儒者专以义理思想注《易》,对此朱震是反对的。而此处用以明道的“辞”,内涵与《序》中之“辞”一致,均指推演卦爻象的变化和进行筮占,所以属于象数学系统。据此,说朱震将上述六人都划归象数学派之内确实不诬。

然事实却是,六人中惟周敦颐、刘牧、邵雍三人可以说是北宋图书学派的倡导者,至于张载和二程的易学则属于义理学派,朱震将此三人划入象数易学内,显然不对。固然,张载、二程亦言象,有时也用到卦变,朱震曾举例说明:“横渠凡言往者,皆进而上,此知象者也。”程颐解《既济》九五,“以此见伊川其于象盖讲之矣。”横渠注《损》九三、上九,“则横渠言卦变矣”,伊川解《损》六三,“此正论卦变也”,又“《易传》曰:‘乾坤之变为巽艮,巽艮重而为《渐》,在《渐》体而言中二爻交也,由二爻之交然后男女各得正位’,观此则伊川亦用卦变矣。”(《丛说》)又

“《易传》曰：‘在《渐》体而言中二爻交也’，横渠亦曰：‘九三六四易位而居’，盖后之传《易》者自伊川、横渠二先生渐以卦变言之矣。”（《渐》，卷五）但二程、张载均在其义理学的体系内言象与卦变，且仅限于《易传》中的象，对当时流行的图书学解《易》皆有所否定，故三人易学思想的主体仍是义理学。朱震推崇象数之学，在此他为了倡导象数易，不惜以偏概全，将程张二人划归于象数易学派内。清儒全祖望评价说：“汉上谓周、程、张、刘、邵氏之学出于一师，其说恐不可信。其意主于和会诸家，而反不免于晁氏所讥舛者也。”（《汉上学案》，《宋元学案》卷三七）从另一个角度看，朱震将程氏易学归于象数系统，亦表明他是站在象数学派的立场而考察宋代易学发展的历史。

朱震评价上述六家之论并加按语“有所未尽，以待后学”，是自有深意的，他当然是想证明他是所有这些人物思想之集成者。事实上，他的《汉上易传》就是广集各家之言编撰而成。朱震在《进易表》中说，其学“以《易传》为宗，和会雍载之论，上采汉魏吴晋元魏，下逮有唐及今，包括异同，补苴罅漏，庶几道离而复合。”从汉代以来易学发展来看，汉孟喜、京房、荀爽、虞翻等人以象数之学解《易》，魏以后王弼专以玄理解《易》，唐代官方易学也是以讲义理为主，但象数之学至唐代开始复苏，李鼎祚广泛采辑汉代易学家的思想资料，汇编成《周易集解》，到朱震所处的两宋之际，图书与义理学并行不悖，朱震既然讲他的易学“包括异同，补苴罅漏”，那么无论是象数易还是义理易思想，都兼收并蓄。

然而这里有一点是令人生疑的。朱震讲他的易学是“以《易传》为宗”，所谓《易传》指的是程颐的《伊川易传》，而四库馆臣评价朱震之学时讲：“其说以象数为宗，推本源流，包括异同，以救老庄虚无之失。”《四库》所说的“以象数为宗”，与朱震《表》中所说的“以《易传》为宗”似有矛盾。考察《汉上易传》一书，朱震充分突出象数之学，不仅篇幅居绝对优势，而且多先言象数，再明义理，其本旨是通过象数阐明义理，这与伊川将象数视为阐明义理之工具的解《易》方法不同。朱震还对伊川不讲的纳甲、五行、爻辰、互体、易图等均有重要论述，甚至多有繁琐之弊，《宋史》评价说：“盖其学以王弼尽去旧说，杂以庄、老，专尚文辞为非是，故其于象数加详焉。”由此可见，朱震之所以繁琐地论述象数易，根本原因在于企图恢复被王弼所分裂的象数之学的传统，这正是《四库》评价其学“以象数为宗”的根据。然而，朱震在将象数之学视为易学之基础而重点阐述的同时，又十分重视理学家以人文之理注《易》，故他自言“以《易传》为宗”，就是指其以象数为基础的易学，最终目的是为了阐明易理。据此，我们可以得出如下结论：《四库》的“以象数为宗”，是从朱震治《易》的重点和方法言，朱震自言“以《易传》为宗”，是从其易学的最终目的和旨趣言。正因为这个原因，全祖望在指出“汉上谓

周、程、张、刘、邵氏之学出于一师,其说恐不可信”之后,又接着说,“然汉上之立身,则粹然真儒也”(《汉上学案》,《宋元学案》卷三七),这就是指他以义理易为宗旨。

### 第三章 易学之最高范畴：太极

“太极”一词，见于《系辞上传》：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”由于“太极”是易学的重要范畴，所以历来易学家都十分重视对它的诠释。从易学的领域审视这一范畴的演化，大致可以划分为三个阶段。一是魏晋之前，易学家对“太极”的诠释，与象数学关系密切，“太极”的哲理性内涵甚浅。二是魏晋之后，易学由重视象数转向重视义理，在玄学重思辨学风的影响下，易学家对“太极”展开了全新的认识，一个显著的特征就是“太极”与“无”、“体”、“用”、“太虚”等范畴结合，标志着“太极”哲学意蕴的深化。三是到宋明时期，由于理学家的提倡，“太极”更发展成了易学最重要的范畴之一。如周敦颐《太极图说》开篇即云：“自无极而为太极”，张载则以太极为“一物两体”，借此抒发其气化思想，程颐以“太极”为“所以阴阳者”，视太极为“一理”。总之，围绕“太极”，北宋易学家展开了深入的研究和探讨。朱震的太极观就产生在这个背景下。朱震视“太极”为其易学思想的最高范畴，他将汉唐的元气论和北宋道学家的体用论思想结合，不仅坚持以气解释太极，而且将太极视为《周易》象数之源，万物之祖，从而创造性地诠释了太极。

#### 第一节 批判继承先儒太极说

朱震太极观的形成，是对先儒思想批判继承的结晶。他在《丛说》中，对京房、马融、荀爽、郑玄、董过、王弼、韩康伯、顾欢和刘牧等人的大衍义一一加以评论。

纵览汉易的太极说，主要是以卦气和象数为基础解释大衍之数 and 太极之一。京房以“天之生气，将欲以虚来实”解释不用之“一”；马融以北辰居位不动为太极；荀爽认为，卦各有六爻，六八四十八，加上乾坤二用，即大衍五十之数，



《乾》初九“潜龙勿用”，故用四十九；郑玄结合天地之数五十五解释大衍五十其用四十有九，指出“天地之数，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故用四十有九”；董过以为，天地五十五数减一卦之六画，即为四十九（《周易正义》卷七）。对于先儒的这些看法，朱震一一加以评论，指出马融以此“一”为“一”之定位，不如京房以卦气解释太极之一，故“季长之论不若京房”。在汉易诸大家中，他尤其推崇郑玄，称其见解“尤善”，内在的原因不外有二：一是郑氏结合天地五十五数解释大衍五十数，说明天地之数与大衍之数两者具有一致性，这一点为朱震吸收和继承；二是郑氏以五行之气解释天地数与大衍数之关联，这与朱震以阴阳未分之气解释太极十分接近，并且郑玄也曾直接以元气说或阴阳之气说注《易》和《易纬》，如注《乾凿度》“易始于太极”说：“气象未分之时，天地之所始也”<sup>①</sup>，又注“太初”为“元气之所本”<sup>②</sup>，郑氏这方面的思想显然被朱震肯定并加以继承。在对汉易大师的评价中，朱震着重指出，无论是京氏、马氏，还是董氏，都有一个共同的缺点，就是将太极不动之一视为独立的实体，与四十九数分开，不了解两仪、四象、八卦以至六十四卦均乃太极之一自身逻辑地展开所得。

朱震对玄学派的太极观也进行了评价，他说：

韩氏曰：“衍天地之数，所赖者五十，其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数之以成，斯易之太极也。”此言是也。四十九数总而为一者，太极也，散而为四十九即太极在其中矣。故分而为二以象两，揲之以四以象四时，四时者，坎离震兑，此六七八九数也。

又曰：“夫无不可以无明，必因于有，固常于有物之极，必明其所由宗。”此言未尽也。四十九因于太极，而太极非无也。一气混沦而未判之时也，天地之中在焉，故谓之太极。极，中也。（《丛说》）

上面这两段话保存在韩康伯的《系辞注》中，作者是王弼。朱震引以“韩氏曰”，恐是以出处而论。王弼对太极的解释，带有鲜明的玄学色彩。玄学易的特征，一是思辨性较强。它排斥汉易的卦气说和取象说，注重义理，文字力求简洁，故在对太极的解释上，既不以太极为具体的物象，也不以太极为数学上的一。上所引第一段话，是就筮法来说，此“一”不参与揲蓍，故曰“不用”，但其功用却体现在整个揲蓍求卦的过程中，所以说“不用而用以之通”。此“一”本身不是数，惟其非数，才能形成“六七八九”四象，所以说“非数而数之以通”。“不用”与“用”，“非

① 林忠军《易纬导读》，济南：齐鲁书社，2002年版，第79页

② 同上，第81页

数”与“数”通而为一。朱震对王弼的这个解释表示了赞同。

玄学易的另一个特征,就是它借助老庄思想注《易》。在朱震所引第二段文字中,王弼将太极视为世界的本原即“无”,提出作为世界本原的“无”,必须借助有形有象的具体事物显示其功能作用,如同筮法中的“一”,总是通过四十九根蓍草数目及其变化来显示自己的功绩一样,因此,要在个体事物的极限处,穷尽处,来指明个体事物的由来及其赖以存在的根据。显然,王弼是以玄学中的“无”解释筮法中的其一不用的“一”和易学中的太极。对王弼的这个观点,朱震表示了反对。他提出,就筮法说,太极本身并非无,它与四十九是体用关系,此即“四十九因于太极,而太极非无也”。就构成世界的始基说,太极是天地之间混而未分之气,并非虚无实体。总的来说,朱震肯定王弼太极观所具有的哲学意蕴,同时又对其以老庄虚无思想解释太极进行了批评。

朱震对北宋易学家刘牧的太极观也进行了评价,反对刘牧将太极不动之“一”解释为定位之“一”,不动之“一”,而是认为此“一”之中含有四十九数的各种变化。他说:

刘谓天一居尊而不动,则与季长言北辰不动何异?若谓不动则筮者当置一策以象天一动不动,不当言其用四十有九也。动静一源,显微无间,知四十有九为一之用即知一为四十有九之体矣。((《丛说》))

“动静一源,显微无间”出自程氏易学“体用一源,显微无间”的命题,程颐以体与用、显与微说明义理和象数之间的关系,朱熹认为,“体用一源”,是从理这一方面说的,理有体用,象即其用,然又在理中。“显微无间”,是从象这一方面说的,象有显微,其微即理,又不在象外。而朱震借此阐述一和四十九的关系,其所谓“动静一源”,是就太极之一而言,一虽为“太极不动之数”,但其中却包含四十九数之用,此四十九数之用即在不用之一中;“显微无间”,是说四十九乃具体之数,故为显,一隐于四十九数之中,故为微,二者始终不可分。他以“动静一源”替代“体用一源”,又是为了强调作为不动之“一”的太极,其内部又含有四十九数的变化。这一思想发展下去,必然会引出太极为万物之本体的结论。他接着又说:

刘所谓一者,言一之定位也,不知五十去一则一在四十九中,使四十九去一则一又在四十八,凡有数则未尝无一,而一之所在,无往而不为万物之祖,得此而不失,是谓执天地之机。((《丛说》))

“一”不是定位之“一”,而是变化之“一”,它融入一切变化之中而成为万物

之祖。作为整体的“一”，它与一切具体数的关系是，五十去一，则一在四十九之中，四十九去一，一又在四十八中，此一存在于一切数中，凡有数则未尝无一。从天地演化的角度看，“一”无所不在，它是世间万物得以产生的根源。这种对“一”的理解，不同于刘牧的定位之“一”和不动之“一”，具有万物本原和变化之源的性质。

以上是朱震从易学发展史的角度，考察历代易学家的太极观。从思想渊源上看，朱震对太极之一的理解，吸收了汉代的卦气、五行气说和汉唐元气说，对玄学派的太极观，也在肯定的同时给予批评。然而，朱震太极说最直接的思想资源，则取自孔疏、崔憬、胡瑗等人，尽管他在著作中没有明指这一点。孔疏说：“分而为二以象两者，五十之内，去其一，馀有四十九，合同未分，是象大一也。”（《周易正义》卷七）此是以四十九数“合同未分”解释太极。崔憬说：“四十九数合而未分，是象太极也，今分而为二，以象两仪矣。”（《周易集解》卷十四）此亦是将太极理解为四十九数“合而未分”。北宋胡瑗，著有《周易口义》，其解大衍义，亦以不用之一为四十九合而未分，“然四十九数，未分之时则为一，以象太极天地未判之际，次分而为两，以象阴阳分割之理”（《周易口义·系辞上》）。然而，不管是唐朝孔颖达、崔憬，还是宋初胡瑗，都未能从哲学体用论的角度理解太极之一。究其原因，就在于满足这一要求所需要的思想条件尚未成熟。直至北宋道学思想的兴起，才使之成为可能。反映在朱震的太极观上，这一点表现得十分明显，他对不用之“一”的解释，融合了北宋程颐、邵雍等人的思想，而他视太极为阴阳之本的思想，则取自张载。

## 第二节 太极为《周易》象数之源

朱震太极观的一个重要思想,就是借助理学常用范畴“体”“用”,以阐述其象数易学思想,从而使其太极观不仅具有了象数之学的涵义,而且具有了象数之源的功能和作用。其在《汉上易传》中释“大衍之数五十,其用四十有九”说:

一者,体也,太极不动之数。四十有九者,用也,两仪四象分太极之数。总之则一,散之则四十有九,非四十有九之外复有一而其一不用也。方其一也,两仪四象未始不具。及其散也,太极未始或亡,体用不相离也。四十有九者,七也,是故爻用六,蓍用七,卦用八,玄用九,十即五也,十盈数,不可衍也。分之左右而为二,以象两者,分阴阳刚柔也。挂一于小指以象三者,一太极两仪也。揲之四以象四时者,阴阳寒暑即四象也。(卷七)

朱震将太极之一与四十九对举,以解释大衍之数与四十九之关系。此“一”为太极不动之数,因其不动,故为体。四十九参与揲蓍过程,因其变化而有两仪四象,故为太极之用。两仪四象与太极之数的关系是,“两仪四象分太极之数”。值得注意的是,朱震使用了“分”字,太极乃“一”,按理说是不能被分的,因此,这里的“一”字不能简单地视为表达序数的单一的“一”,而是哲学上“合一”的“一”。也就是说,此太极之一乃四十九数合而为一,故“总之则一,散之则四十九”,“非四十有九之外复有一而其一不用也”。此太极之一,当其未散之时,两仪四象已蕴涵其中,此即体中有用;当其散开时,两仪四象又分此太极之数,太极并不因此而消亡,此即用中有体。体用始终不相离。

接下来一段文字是讲揲蓍求卦。参与求卦的蓍草数目共为四十九,将此四十九蓍草之数分置左右以象两仪,两仪即天地,天为阳刚,地为阴柔。挂一于小指以象三者,表示一太极两仪未始相离。又揲之以四以象阴阳寒暑四季。四十九由七推演而来,七七四十九,所以说“蓍用七”。《周易》中每卦的策数,皆由六爻之策数推衍而成,此即“爻用六”。《周易》经卦为八,六十四卦乃八卦两两相重而成,此即“卦用八”。《太玄》八十一首,由九推衍而成,此即“玄用九”。十为盈数,不能再推衍。用于推衍的六七八九四数,正是易之四象,六为老阴,七为少阳,八为少阴,九为老阳。这些说法,是为了表示所谓“用”,是数自身展开的过程。

朱震的这段话涉及到了一个非常重要的思想，就是他以“一”为太极不动之数，且此“一”又非数学上“单一”的“一”，它是四十九数合而为一的“一”。两仪、四象、八卦等都是太极之一的逻辑展开，若以太极之一为体，那么四十有九就是此“一”之用，体用始终不相离。朱震此说蕴涵的意义，就是将太极之一视为《周易》象数演变的根源。

他解释《系辞》“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”时又指出：

极，中也。太极，中之至坎？易有太极，四十九合而为一乎！四象八卦具而未动谓之太极，在人则喜怒哀乐之未发者也。阴阳，匹也，故谓之仪。太极动而生阴阳，阳极动而生阴，阴极复动而生阳。始动静者，少也，极动静者，老也，故生四象。乾，老阳也，震坎艮，少阳也，坤，老阴也，巽离兑，少阴也，故四象生八卦。卦有爻，爻有位，刚柔相交有当否，故八卦定吉凶。有吉凶则有利害，人谋用矣，故生大业。（卷七）

朱震释“极”为中，“太极”为至中，本于儒家历来视“中”为天地人三者之间和谐完美、中正无私的状态和境界。太极犹如大中至正之道，能产生万物并使之归于完善。此未动之太极，表现在人心中，即《中庸》所说“喜怒哀乐之未发谓之中”。朱震以太极为大中的思想后来遭到朱熹的批评，朱熹不同意以大中训太极，“今以大中训之，又以乾坤未判未分之时论之，恐未安也。”以“大中”训太极，就表示太极兼动静，然以“乾坤未判未分之时论之”，又说明太极主静，故朱熹主张已发未发均是太极，不同意仅以未发之中为太极，“未发者，太极之静；已发者，太极之动也”。（《朱文公易说》卷一）

朱震这段话的主要意思在于说明太极之于《周易》象数学的意义和作用。太极之一，内含四象八卦之象数，但尚未散开，处于未动之时。此后，“太极动而生阴阳，阳极动而生阴，阴极复动而生阳”，与周敦颐《太极图说》“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动”似同而异。周氏《太极图》以“无极”为最高哲学范畴，无极至静无感，为万物之源，其生成万物必须借助太极一静一动的作用。以无极为“静无”，太极就是“动有”。而朱震的易学思想视太极为最高范畴，其自身含有两仪、四象、八卦。另外，《太极图说》在描述太极生阴阳的具体过程时，主张太极先动，动则生阳，动极则归于静，静则生阴，似有将太极中的动静阴阳分开的意味和倾向。而朱震直言“太极动而生阴阳”，阴阳作为两仪同时存在于太极之中，太极就是阴阳的统一。在阴阳动静中，又有“始动静者”和“终动静者”的差别，“始动静者”，就是少阳和少阴，“终动静者”，就是老阳和老阴，它们从两仪

中分有，此即“两仪生四象”。八卦分四象，乾为老阳，震坎艮为少阳，坤为老阴，巽离兑为少阴，故“四象生八卦”。

朱震还从易数的角度，说明太极之一是易数产生的根据。他说：

一者何？气之始也。参天者，一太极两仪也。两地者，分阴阳刚柔也。参天两地，五也，五小衍也。天地五十有五之数具而河图洛书大衍之数实倚其中，一与五为六，二与五为七，三与五为八，四与五为九，九与一为十。五十者，河图数也，五十有五者，洛书数也。五十有五即五十数，五十即大衍四十有九数。（卷九）

朱震认为，大衍之数、参两之数、天地之数、河洛之数以至策数，五者相互包含，相互摄取，本质上是一致的。参两之数，本于太极之一，此一小衍为五，由此产生五行生成之数，其和为五十有五，即天地之数，其中蕴含河图、洛书、大衍之数。朱震此论，其实就是将太极之一看成是参两之数、大衍之数、河洛之数、天地之数产生的根据，而此四数也就是太极之一自身的展开，以此说明《周易》中的数，根源于太极之一。

最后，朱震在《序》中对上述思想进行了总结，他说：

夫《易》广矣，大矣，其远不可御矣，然不越乎阴阳二端，其究则一而已矣。一者，天地之根本也，万物之权舆也，阴阳动静之源也，故谓之太极。学至于此止矣，卦可遗也，爻可忘也，五者之变反于一也。是故圣人之辞因是而止矣。

“权舆”，始初也，古人造衡自权始，造车自舆始，此处言“权舆”，谓万物造化初始之义。所谓“五者之变”，是指象数易学中动爻、卦变、互体、五行、纳甲这五种体例之变化，朱震视这五种变化是《周易》象数学最重要的体例。在他看来，这五种变化，皆源于太极之一。太极就是天地万象之根本，阴阳动静之源泉，易学的最高境界就体现于对太极的领悟。

### 第三节 太极为万物之本源

朱震视太极为易学最高范畴，当他以太极解释万物的生成时，必然导出太极为万物本源的思想。他在《丛说》中讲：

太极者，阴阳之本也。两仪者，阴阳之分也。四象者，金、木、水、火、土也。八卦者，阴阳五行布于四时而生万物也。故不知八卦则不知五行，不知五行则不知阴阳，不知阴阳则不知太极，人孰知太极之不相离乎，不知太极则不可语《易》矣。

世界万物均由阴阳二气所构成，太极为阴阳之根本，内含阴阳之气。阴阳二气分化为五行，此即四象。阴阳五行之气分布于四季而生万物，此即八卦。逆推可知，五行蕴含于八卦之内，故“不知八卦则不知五行”；阴阳蕴含于五行之中，故“不知五行则不知阴阳”；太极即在阴阳之中，故“不知阴阳则不知太极”。按此说法，万物的生成皆本于阴阳五行之气，而太极即是阴阳之本，万物之祖，然它不脱离万物而存在，就在阴阳、五行、八卦和万物之中。

进一步言，太极本身为何物？朱震回答说：“《易》有太极，太虚也。阴阳者，太虚聚而有气也；柔刚者，气聚而有体也。”（卷九）通过借用“太虚”一词，朱震提出，太极就是太虚。太虚凝聚则产生阴阳二气。据朱伯崑先生考察，“太虚”一词，源于道家，见于《庄子·知北游》，至魏晋始以太虚解释《易》中的问题，但视太虚为太极之气和神化的场所，如张湛《列子·天瑞》注，韩康伯《系辞》注，均取此意。至孔颖达解《易》，则以太虚解释王弼派的虚无，但并非王弼和韩康伯说的虚无实体，而是指“太一虚无，无形无数”，即元气混然未分，尚无形迹之时。<sup>①</sup>至北宋，理学家张载将“太虚”一词广泛引入其气论哲学的体系中，张载有时把太虚看作是一个空间的概念，气不过充满其间而已，如“太虚不能无气”，“气之聚散于太虚”，“气块然太虚”，但张载太虚的主要涵义是“太虚即气”，“气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”（《正蒙·太和》）。朱震对太虚的规定，就是基于孔颖达和张载。他讲：“然则气何从生乎？曰太虚者，气之本体。人容（客）也，动则聚而为气，静则散为太虚。”（《丛说》）朱震此说，本于张载“太虚无形，气之本体，其

①朱伯崑《易学哲学史》第二卷，北京：华夏出版社，1995年，第312-313页

聚其散,变化之客形尔”(《正蒙·太和》),认为无形的太虚是气之本体。然而具体到如何规定太虚之气时,张载一方面承认“太虚即气”,把太虚视为物质性的气,另一方面,又以太虚为“气之本体”,清通湛一,无阴阳之分。张载这方面的内容,被二程归结为“清虚一大”(《遗书》二上)并加以批评。而朱震以太极为混沌未分之元气,他评论玄学派代表王弼时指出:“四十九因于太极,而太极非无也。一气混沦而未判之时也,天地之中在焉,故谓之太极。”(《丛说》)“太极”就是阴阳二气混而为一。朱震的这一说法,可追溯至孔颖达和胡瑗的太极元气说。孔颖达云:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,即是太初、太一也。故《老子》云‘道生一’。”(《周易正义》卷七)孔颖达的这个思想被胡瑗所继承,并进一步摆脱道家影响,胡氏云:“太极者,是天地未判,混元未分之时,故曰太极。”(《周易口义·系辞上》)

值得注意的是,朱震对太极的理解,由于受理学的影响,相比孔疏和胡氏又有所发展。这主要是指太极作为阴阳之本,乃易之最高范畴,不脱离万物而存在,它就在阴阳、五行、八卦或万物之中,为此,他说:

至隐之中,万象具焉。见而有形是谓万物,人见其无形也,以为未始有物焉,而不知所谓物者,实根于此。今有形之初,本于胞胎,胞胎之初,源于一气(而),一气而动,氤氲相感,可谓至隐矣。故圣人画卦以示之,“一”画之微,太极两仪四象八卦无所不备,谓之四象则五行在其中矣。(《丛说》)

“至隐之中,万象具焉”一句,源于程颐“冲漠无朕,万象森然已具”(《遗书》卷十五)。程氏所言,是指理无形兆,但万象皆具备于其中。朱震则以“至隐”为气,万象皆在此气之中,由于它尚未分化,故曰“一气”。气动而分阴阳,阴阳二气氤氲相感,其中虽蕴涵万象,但尚未形成有形可见的具体事物,故称为“至隐”。圣人依此而画卦,所画之“一”,虽然细微,但从太极到八卦皆在其中。朱震此说,其实就是将太极解释为尚未分化的一气,此气中即含有两仪、四象、八卦乃至万物。由此,他进一步说:“太极者,中之至也,天地之大本也,所以生天地者也。天地分太极,万物分天地,人资天地之中以生,观乎人则天地之体见矣,故曰惟皇上帝,降衷于民。而人之心者,又人之中也,寂然不动,太极含三也,感而遂通,则天地位矣,万物育矣。”(《丛说》)“寂然不动”,指太极乃不动之“一”,然太极静“体”中又含有动“用”;“感而遂通”,指太极“动而生阴阳”,万物的生长发育皆源于太极之气的功能和变化。值得注意的是,朱震这里一方面以太极为天地之本,所以“生”天地;另一方面,他又以“分”解释“生”,所谓太极生天地,就是天地分



太极的过程。天地皆有太极,故太极不离天地而存在,其自身即含有天地。就万物而言,“万物分天地”,则万物之中皆有天地,而天地皆有太极,如此则物物皆有太极,太极自身中含有万物。这样,天地万物就是太极未分之气自身逻辑展开的结果。朱震虽然没有明确地提出这一点,但其议论中已隐含有这一思想。对此,朱伯崑评价说:“此种观点,同其易学理论,即太极不动之一散而为四十有九,成为两仪、四象、八卦是一致的。”<sup>①</sup>

朱震视太极为易学之最高范畴,象数之源,在以太极解释世界万物的生成时,他继承了汉易和孔疏中的元气说,但又不是简单的重复,而是参照理学之思想和范畴,在新的历史条件下加以诠释、改造,这是其太极观的主要特色。如果以现代哲学的视野解释,朱震的太极观隐含着现象和本质关系问题的探讨。这里,太极是本质,是《周易》象数和万物产生的根源,六十四卦和万物是现象,本质通过现象表现出来,而任何一种现象内部都蕴涵着本质并且反映着同一本质。太极作为本质,其内在功能的显现需要借助于六十四卦和万物的展开;而作为现象,六十四卦和万物都蕴涵且统一于太极。

<sup>①</sup>朱伯崑《易学哲学史》第二卷,北京:华夏出版社,1995年,第359页

## 第四节 比较与影响

朱震之于太极的诠释,一方面,博采众家之言;另一方面,又渗入自悟和心得,具有自身特色和理论价值。通过与周敦颐、张载、程颐等人太极观的比较,进而探讨其历史影响,可以清楚地说明之。

### 一、与周、张、程太极观之比较

周敦颐在构筑其哲学思辨体系时,是沿着“出入于释老”而“反求诸六经”这一历程展开的。朱震曾说:“(穆)修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颢、程颐。”(《进易表》)说明了《太极图》与释老有一定的关联。作为周敦颐哲学思想纲领的《太极图说》,基本上勾划了其哲学的逻辑结构。而此篇首句,“自无极而为太极”,尤其具有代表性和说服力。《太极图说》为我们展示了一幅完整的宇宙论价值论系统,“无极”是这一系统的最高范畴,它既是宇宙万物产生的本源,也是人类社会最高的伦理道德原则。而“太极”处于“无极”之下,它以“无极”为本,又非阴阳之两仪,而是介于“无极”和“阴阳”之间的一个过程,类似于老子“道生一”中的“一”。周敦颐以无极为太极之本,表明他的太极图与道家思想有渊源。

有意思的是,朱震在《卦图》中列有《太极图》,下引《太极图说》,而《说》的首句,朱震的引文是“无极而太极”,这与朱熹从《国史·周敦颐传》中见到的“自无极而为太极”,也与“九江故家本”“无极而生太极”不同。如果按照有些学者的看法,周氏《太极图说》的首句应该就是“自无极而为太极”或“无极而生太极”,那么,这种篡改的始作俑者就是朱震。朱熹在后来,极有可能就是采纳了朱震的图文,改“自无极而为太极”与“无极而生太极”为“无极而太极”。如果这种说法可以成立,朱震为什么要作这样的改动?从图形上分析,《太极图》之第二圈为《坎离图》,《坎离图》上只有一个圆圈,倘若原文首句为“无极而生太极”或“自无极而为太极”,《坎离图》上应有两个圆圈才合宜,一以表示“无极”,一以表示“太极”,可能朱震就是考虑到其上只有一个圆圈,难以表示无极生太极的关系,故改为“无极而太极”。<sup>①</sup>不过,这一改动的更大可能,是出于学理上的考虑。从前面

他对“太极”的分析可知，是不赞成王弼、韩康伯以道家思想解释“太极”的，而周敦颐以无极为太极之本，显然是受道家思想的影响。

朱震在《进易表》中声称其学“以《易传》为宗”，从前面的论述中，我们固然可以看到程颐的体用论对于朱震太极观的影响和作用。但实际上，朱震对“太极”的具体理解，不同于程颐。程颐在讲学的过程中，不明言太极，更不谈无极，是因为不赞成周敦颐、邵雍、张载三人对太极的解说，“恐人别处去”，陷入道家的太极虚无中，只在《易序》中言：“散之在理，则有万殊；统之在道，则无二致。所以‘易有太极，是生两仪。’太极者，道也；两仪者，阴阳也。阴阳，一道也，太极，无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪。”从中可以看出，程颐将太极理解为道，也就是阴阳二气之所以然。太极又是居于万物之上的最高实体，所以是“无极”，也即所谓的“一理”。而朱震以太极为太虚之气尚未凝聚的状态，摆脱了程颐的理本论，从气本论出发，解释太极生万物的过程。

朱震对太极的解释，主要受启于张载，却又有所超越。张载的易学以义理易为主，因此不从象数之学的角度解释“太极”，而视太极为“一物两体”。他曾说：“一物两体，其太极之谓欤！”又说：“一物两体者，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。”（《横渠易说·说卦》）张子不以理为太极，而是将太极视为阴阳二气的统一体，这一思想无疑被朱震吸收和继承。但是，两人的太极观又有所区别。其一，张子一方面以太极为阴阳二气的统一体，另一方面又认为太虚之气本性清通，不可为浊，这就与他谈“一物两体”时，将太极之气视为清浊统一的思想不一致，这是张载哲学体系的矛盾之处，也直接导致他在世界观、认识论、人性论上的两重性。而朱震对于太虚的规定，则坚持了汉唐以来的元气说。其二，在对太极生物的理解上，张子认为，从太虚之气到人类，在时间上有先后秩序。乾坤作为天地之质，以数字表示为六七，人得天地之灵，故“推其次序，数当八九”，八九而下，则为土十。（《横渠易说·系辞上》）这就是“生有先后，所以为天序”或者说“天之生物也有序”，也就是说万物的生成有时间上的先后顺序。而朱震一方面以太极为天地之本，所以生天地，同时他又以“分”解释“生”，认为从太极到两仪、四象以至万物，是一俱生俱有的过程，即所谓“一画之微，太极两仪四象八卦无所不有，谓之四象则五行在其中矣。”

① 此说参照张立文《宋明理学研究》第124页，北京：中国人民大学出版社，1985年

## 二、历史影响

朱震对于太极的这种理解,对南宋以后思想界建构哲学本体论产生了深刻的影响。下面以理学家朱熹和明清启蒙思想家方氏父子为例说明之。

朱熹并不以四十九握而未分为太极,因为太极为理,即形而上者;四十九著合而未分,乃形而下者。但合而未分之象,却基于太极未分之理,故他在与郭雍辩论时说:“大衍之数五十,其用四十有九者,五十之内去其一,但用四十有九策,合同未分,是象太一也。”(《朱文公易说》卷二十二)此说强调四十九数是合一未分之义,而非单一之一,故其中含有两仪、四象、八卦等未分之象。朱熹进一步解释太极和两仪、四象、八卦的关系时又指出:“易有太极,便是下面两仪四象八卦。自三百八十四爻总为六十四,自六十四总为八卦,自八卦总为四象,自四象总为两仪,自两仪总为太极。”(《朱子语类》卷三十三)这是认为太极和卦爻象之间,是总与分的关系,也就是说,太极自身便蕴涵两仪、四象、八卦乃至三百八十四爻。朱熹采纳了朱震对周子《太极图说》首句所作的改动,当他与陆象山辩论“无极而生太极”的命题时,又指出:“易有太极,是生两仪,则先从实理处说,若论其生则俱生,太极依旧在阴阳里。但言其次序,须有这实理,方始有阴阳也。其理则一。虽然自见在事物而观之,则阴阳函太极,推其本则太极生阴阳。”(《朱子语类》卷七十五)就“推其本”说,有太极之理,方有两仪四象八卦,如同母生子,存在着次序,但就“实理”处说,太极和两仪,生则俱生,“太极依旧在阴阳里”,肯定太极和两仪、四象、八卦是一种蕴涵关系,也就是说,从太极到两仪、四象、八卦,是太极之理自身逻辑展开的过程。

朱熹还以体用观解释太极化生万物的过程,视太极为万物产生的根据。他说:“自太极至万物化生,只是一个道理包括,非是先有此而后有彼,但统是一个大源,由体而达用,从微而至著耳。”(《朱子语类》卷九十四)这是以太极之理为体和微,以阴阳五行万物化生为用和显。

以上便是朱熹对太极的基本看法。朱熹将太极视为《周易》画卦的根据和万物化生的根源,显然类似于朱震对太极的诠释,尽管对于太极为气或者为理的问题上,二人观点有异,但从思维方式上看,有相似之处。考虑到朱熹对朱震之学多有评论,朱熹作为理学思想的集大成者,有可能直接或间接吸收了朱震的某些观点和看法。

到明清之际，启蒙思想家方孔炤方以智父子，从太极和卦爻象的关系出发，认为太极即在卦爻象中，本体即在现象中。方以智解释邵雍先天卦横图时说：“自太极而两仪，仪为极，则四象为仪；四象为极，则八卦为仪；八卦为极，则十六卦为仪；十六卦为极，则三十二卦为仪；三十二卦为极，则六十四卦为仪。一阴一阳之谓道，皆仪即皆极也。”（《图象几表·八卦横图》）这种解释，并非邵雍加一倍法之本义。按此观点，太极作为卦爻象的根源，其同仪象就是体用关系，每一层次亦皆为体用关系，而太极作为体中之体，就在每一层次之中，所以六十四卦就是太极自身诸要素的展开。方氏父子还吸收了张载和朱震的太极之气说，改造了程朱学派的太极为理说，提出太极之理只能寓于阴阳二气中。方孔炤阐述这一观点说：“两间皆气也，而所以为气者在其中，即万物共一太极，而物物各一太极也。儒者不得已而以理呼之，所谓至理统一切事理者也。”（《时论合编·系辞上》）所以然之理即在气中，万物皆由理气构成，而太极就是理气的统一体。他们驳斥了以太极为理或以太极为虚无实体的观念，特别批评了舍现象而谈论本体的思维方式，得出了本体和现象不容分割的结论。方氏父子的主要观点，应当是受到朱震思想的启发和影响。

## 第四章 易学之变化观

变易及其法则，这是朱震易学思想的核心。朱震以气化观为起点，认为太极“动而生阴阳”后，由此展开了阴阳气化流行的过程。圣人模仿阴阳二气的升降变化而立卦生爻，所以《周易》卦爻的主要性质和特点就是变。从象数学的体例看，其易学思想又表现出以“变”为主体内容，以卦变为基础统率易学相关条例的特点。其易学中的互体说及取象方法也体现了灵活多变的特点。

### 第一节 由气化而有万物

前面谈到，朱震的太极观，因受汉唐元气论和张载气论哲学的影响，坚持以阴阳二气混而为一解释太极（或太虚）。太极之“一”，散开之后，即为阴阳两仪。此后阴阳之气的变化情形是，“阳生阴，阴生阳，阳复生阴，阴复生阳，生生不息，如环无穷，此之谓《易》。”（卷七）“易”，实际上就是阴阳二气变易的法则和过程。朱震认为，气不仅是万物产生的本原，其变易即气化的过程，也是万物运动和变化的过程，他解释《系辞》“一阴一阳之谓道”时说：

知《易》无方则知《易》无体，知《易》无体则知一阴一阳之道。一阴一阳在天日月之行也，昼夜之经也，寒暑之运也，在人屈伸也，动静也，语默也，推而行之，故以是明之为道。（卷七）

阴阳二气的运动变化神秘莫测，故“无方”；阴阳聚而为刚柔，刚柔杂居，相与为用，故“无体”。所谓一阴一阳之道，就是阴阳二气的运动变化无方所，无定体，乃气之推荡流行，所以易道最根本的特点就是“变”。朱震指出，“易道阳极变阴，阴极变阳，变则不穷，不穷则可久而不息，善乎变通以趋时也，是以自天佑之，吉无不利”（卷八），此正解《系辞》“《易》穷则变，变则通，通则久”。朱震将《系辞》所说

的这种变化之道视为由阴阳二气的推行所致,这种对易道的理解,从思想渊源上看继承了张载。张载认为,“由气化,有道之名”(《正蒙·太和篇第一》),“语其推行故曰道,语其不测故曰神,语其生生故曰易,其实一物,指事而异名尔”(《正蒙·乾称篇第十七》),“气之生即是道是易”(《横渠易说·系辞上》),阴阳之气生生不已的变化过程,就是道,就是易。朱震以“推而行之,故以是明之为道”,乃继承了张载的思想。关于气化的规律和特点,他分析说:

万物之理,无有独立而无友者,有一则有两,得配也,有两则有一,致一也。有两者益也,有一者损也。两则变,一则化,是谓天地生生之本,非致一其能生乎?(《损》,卷四)

任何事物都不是孤立存在着的,“一”与“两”相互依存,不可分离。“两”,是统一体内部必然包含着对立的两方,所谓“有一则有两,得配也”;“一”,指对立两方共存于统一体中,所谓“有两则有一,致一也”。正是由于统一体内部存在着对立面的联系和斗争,事物才能发展变化,所以说“两则变”,然此变化始终推行于统一体内,所以说“一则化”。“变”对应“两”言,着重于阴阳之气因势力悬殊而走向反面,所谓“易道阳极变阴,阴极变阳,变则不穷”(卷八);“化”对应“一”言,着重于阴阳之气相互推移的过程,所谓“气之推移,一息不留,故谓之化。”(同上)朱震未明言“变言其著,化言其渐”(《横渠易说·系辞上》),但也潜在地包含了这一思想。

从气化的观点出发,朱震继而探讨了宇宙间万物的生成。他解释《乾》卦《彖》文“大哉!乾元,万物资始乃统天”时指出,“一者,数之始,乾之元也”(《乾》,卷一),“乾元”即“一”,此“一”为生物之基,万物之源,其实就是“太极”元气,又“阳生于子,万物资之而有气,一变而七,七变而九”(《乾》,卷一),阳气生于子时,《坎》居子位为“一”,表示阳气初萌于黄钟之时,此一元之气渐长,则变为少阳之气七,再变则为老阳之气九,此是以元气的萌芽、滋生、壮大解释宇宙间事物的产生、变化及发展。同样解此句,程颐则认为,“四德之元,犹五常之仁,偏言则一事,专言则包四者”(《周易程氏传》卷第一),视“乾元”为“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”五常中的“仁”,并以“仁”为全体,其余四者为枝条。又说:“仁,理也;人,物也,以仁合在人身言之,乃是人之道也。”(《河南程氏外书》卷第六)程颐释“仁”为理,这与朱震受张载影响颇深,以元气解释宇宙事物的发生发展不同。

对《乾》之《彖》文“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”一句,朱震认为,这是讲乾坤阴阳之气交感而生变化,由此而形成形态万千的事物,保存之,合聚之,这就是“各正性命”。他说:

乾坤相交，是生变化，万物散殊，各正性命。性源同而分异，命稟异而归同。太和者，相感氤氲之气，天地之所以亨也，各正性命，保之而存，合之而聚。（《乾》，卷一）

朱震释“太和”为“相感氤氲之气”，这是继承了张载的思想。张载以“气”未凝聚成物为“太虚”，氤氲未分之气为“太和”，他说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静、相感之性，是生氤氲、相荡、胜负、屈伸之始。……不如野马、氤氲，不足谓之太和。”（《正蒙·太和篇第一》）“太和”乃太虚之气处于高度和谐的最佳状态，“太和所谓道”，意指太和所以能产生气化之道，是因为其和谐体的内部，含有浮沉、升降、动静、相感等能动之性，是产生“氤氲”、“相荡”、“胜负”、“屈伸”之始，故“太和”乃气化之开端，运动之源泉。所谓“氤氲”、“野马”，张载解释说：“气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，《易》所谓‘氤氲’，庄生所谓‘生物以息相吹’，野马者欤！此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为雪霜，万品之流行，山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。”（同上）“氤氲”、“野马”就是太虚之气未完全分化之前，或动或静，或升或降，阴阳刚柔的开端。“太和”类似于这种“氤氲”未分之“气”，故“不如野马、氤氲，不足谓之太和。”朱震直接以“相感氤氲之气”解释“太和”，正是吸收和发挥了张载的气化思想。

朱震的气化观，还探讨了气、物象、器三者的关系，认为“气聚而有见故谓之象，象成而有形故谓之器”（卷七），他这样解释八卦物象的产生：

阴阳之精，五行之气，气聚为精，精聚为物，得乾为首，得坤为腹，得震为足，得巽为股，得坎为耳，得离为目，得艮为鼻，得兑为口。及其散也，五行阴阳各还其本。（卷七）

朱震认为，阴阳五行之气聚而产生八卦之象或者说八卦的刚柔体质，表现在人之身体器官上，得老阳之乾气者为头，得老阴之坤气者为腹，得少阳之震气者为足、坎气为耳、艮气为鼻，得少阴之巽气者为股、离气为目、兑气为口，即所谓“象成而有形故谓之器”。阴阳之气不仅有聚结的过程，还有消散的过程，当其消散时，其所产生的各种器物也随之消失，然而阴阳之气却始终不会消失，各自回归到原来的面貌。所以作为万物产生根源的气，本身无生灭，是永恒存在着的，有生灭的只是各种有形可见的具体事物。

至于人类的生死，包括鬼神等现象，朱震认为，这不过是阴阳之气聚散过程的反映，他解释《系辞》文“原始反终，故知死生之说”时讲：



聚而为有，生之始也；散而入无，生之终也。始终循环，死生相续，聚散之理也。……乾兑金也，震巽木也，坎水离火也，坤艮土也。乾震坎艮阳也，坤巽离兑阴也。阴阳之精，五行之气，气聚为精，精聚为物，得乾为首，得坤为腹，得震为足，得巽为股，得坎为耳，得离为目，得艮为鼻，得兑为口，及其散也，五行阴阳各还其本。故魂阳反于天，魄阴归于地。其生也，气日至而滋息，物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其申也，反之谓鬼，以其归也，阴阳转续，触类成形，其游魂为变乎？物，其状也，聚散，其情也，故曰乾阳物也，坤阴物也，知此则知鬼神之情状矣。（卷七）

朱震以气的聚散解释有和无，所谓“聚而为有”，“散而入无”，也即是他所言“形散为气，明而幽也；气聚成形，幽而明也。”（卷七）八卦根据阴阳之气划分为阴阳两类，阴阳之气统率五行之气，故八卦又可配以五行。阴阳五行之气聚而为人之形体，人形体的各部分均由阴阳五行之气构成，所以才有《说卦》中的八卦人体之象说，这是“精气为物”的过程。阴阳五行之气散开后，阳气返于天，阴气归于地，形体因此消失，这是“游魂为变”的过程。至于鬼神，只是气化的作用方式不同，气聚而伸，万物始生，谓之神，气滋盛到极处，走向归散而还其本，此谓鬼。显然这里朱震是以张载的气化哲学，解释生死和鬼神现象，所谓生与死，鬼与神，只不过是气运动方式的变化而产生的一种自然现象。据此，他批评人们对于鬼神的迷信思想，指出常人所谓的鬼只是阴气滞结不化的结果。他说：“阴阳转续，触类成形。聚者不能无散，散者不能无聚。屈伸相感，阴阳之变也。神，申也，其气聚而日息；鬼，归也，其气散而日消。物其形也，散其情也。然则气何从生乎？曰太虚者，气之本体，人容也，动则聚而为气，静则散为太虚，动静聚散有形无形其鬼神之情状乎？”（《丛说》）他以太虚为气的本体，太虚动则分出阴阳二气，气聚而成形，静则形体之气散开，返于太虚，此亦是以太虚之气的动静变化，解释气的聚散和生死的根源。可见，朱震始终从气化的观点出发，将生死鬼神看成是由于阴阳之气变动而发生的一种自然现象。

## 第二节 卦爻象数是对阴阳变易的模拟

朱震不仅以气化的思想解释宇宙间万物的生成,而且认为,易中的卦爻象和易数也是对阴阳之气变化情况的模拟。在处理气、象、数三者的关系时,他把气放在第一位,主张有气而后有象,有象而后有数。他解释《系辞》“乾坤其《易》之门耶”一章时说:

乾刚者,阳之物,老阳之策也,其德则健。坤柔者,阴之物,老阴之策也,其德则顺。阴阳,气也;刚柔,形也。气变而有形,形具而有体,是故总策成爻,健顺合德而刚柔之体见矣。圣人以此体天地之撰,体,形容之也,撰,定也,形容天地之所定者,体造物也,即刚柔有体是已。天,神也,地,明也,通神明之德者,示幽显一源也,即阴阳合德是已。阴阳相荡,刚柔相推,自乾坤而变八卦,自八卦而变六十四卦,三百八十四爻,其称名也,杂然不齐,枝叶至扶疏矣,而亦不越乎阴阳二端而已。

(卷八)

这段文字集中反映了朱震的易学观。他以阴阳为气,刚柔为形,健顺为德。阴阳乃无形之气,因其变化而产生有形之物,凡有形之物均有一定的刚柔体质,所以卦以刚柔为体,健顺为德。圣人依此而画卦,所画刚柔之体,是为了形容天地所造之物,有一定的体质,或为刚,或为柔,此即“以体天地之撰”。值得注意的是,朱震对“撰”字的理解,不同于汉易和孔疏。《九家易》解“撰”为“数也。万物形体,皆受天地之数也,谓九天数、六地数也,刚柔得以为体矣。”(《周易集解》卷十六)其后韩康伯孔疏皆沿此说,以“撰”为“数”。朱震将“撰”解为“定也”,所谓“体天地之撰”,是指天地阴阳之气聚而形成有形的刚柔体质。与《九家易》和孔疏比,朱震此解突出了阴阳之气化生万物的功能。以健顺为德而通达天地阴阳之性能,知世间万物皆由阴阳共同作用而成,此即“通神明之德者,示幽显一源也,即阴阳合德是已。”由于阴阳二气相互推荡,刚柔之体亦相互推行,由乾坤二卦推行而生六子,由八卦推行而产生六十四卦、三百八十四爻。卦象之称谓,虽然参差不齐,然其根源皆在于阴阳二气的变易。朱震在这里将易象看成是阴阳二气变化的结果,实质是认为先有气而后有象。

至于爻象的变化,朱震也归结为阴阳之气的各种变易。他解《系辞》“方以类

聚,物以群分”时说:“气同则合,情异则离,而吉凶生矣。爻或得朋,或失类,或远而相应,或近而不相得,或睽而通,或异而同,阴阳之情也。”(卷七)万物作为阴阳之气的产物,同则相合,异则相离,反映在爻象的变化上,或相应,或不相得,或如《睽》卦乖而相通,或异中有同,或同中有异。爻象的这些变化形式,曲尽阴阳之情的各种变易。朱震此说进一步阐发了易之取象源于阴阳二气的思想。

由于朱震坚持以气解释易象的产生,所以又发展了《系辞》的观象说,认为卦爻象是对阴阳之气及其变化情况的模拟。其在《自序》中,开宗明义,表达了这一思想:

圣人观阴阳之变而立卦,效天下之动而生爻。变动之别,其传有五:曰动爻,曰卦变,曰互体,曰五行,曰纳甲。而卦变之中又有变焉。

此说的前两句,按朱震之意,是指揲蓍过程中的立卦生爻,语本《说卦》:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻。”对这两句,朱震的解释是:“观变于阴阳而立卦,说揲蓍分卦也;发挥于刚柔而生爻,说爻有变动也。”(卷九)之后他又进一步阐释说:“阴阳有变,故九六七八以立卦;刚柔有体,故发越挥散以生爻,变刚生柔,变柔生刚,四象迭相为用,生生而不穷故曰生。”(同上)“阴阳有变”,是指九、六、七、八四象之变,其中七为少阳,九为老阳,八为少阴,六为老阴。揲蓍求卦,就是依九六七八四象之变而立卦的过程。“刚柔有体”,是指爻象及其变化。按朱震的理解,刚柔乃气聚所成之体,所谓“阴阳,气也;刚柔者,气聚而有体也。”(同上)阴阳之气是运动变化的,刚柔既然是气聚之体,也必然处于运动变化之中,此即“变者,阴阳极而相变也。阴阳之气变于上,刚柔之形化于下。”(卷七)圣人通过观察刚柔之变而生爻,此即“刚柔吉凶变化,三者圣人观万物而生爻”,“效天下之动而生爻”,因此,《周易》中的阴阳爻象就是用来表征事物变化的符号。他认为,不管是立卦还是生爻,其主导思想就是“变”。此后卦爻象的变化,通过五种体例表现出来,这就是动爻、卦变、互体、五行、纳甲。关于这五种变化,朱震说:“凡此五者之变,自一二三四言之谓之数,自有形无形言之谓之象,自推考象数言之谓之占。”(《自序》)因此,这五种变化类型,融象、数、占、辞于一体,实质就是象数之学,它们基本涵盖了自汉朝以来象数易学的思想。

朱震不仅以气为依据说明易象的产生,而且认为易数也取法于阴阳寒暑之变,其潜在的含义就是认为有气而后有数。在朱震看来,阴阳之气的变化可以用具有神性的蓍数表示,蓍数的展开和变化,模拟并反映气的发展变化。他解释《乾》之《彖》文“大哉!乾元”时说:“一者,数之始,乾之元也。阳生于子,万物资之而有气。一变而七,七变而九,四之为三十六,六之为二百一十有六而乾之策备

矣。”(《乾》，卷一)“一”既是元气之始，又是数的起点，此后一切蓍数的变化均是此“一”的铺陈展开。“一”变为“七”，即从乾元之气变为少阳之气，少阳之气以数表示为“七”；“七”变为“九”，即从少阳之气变为老阳之气，老阳之气以数表示为“九”，三十六为老阳之策，二百一十有六为乾卦策数。这些数的变化，起源于乾元之“一”。他解释《说卦》“幽赞于神明而生蓍”时说：

圣人赞天地以立人道，于是生蓍之法以起数。其用起于一，及其究也，上下与天地同流而无迹，故曰幽赞。《太玄》曰昆仑天地而产蓍。一者，何也？气之始也。(卷九)

朱震赋予天地以神明之性，蓍草生于天地之神明，所以具有神性，其变化反映天地之气的变化，故能“上下与天地同流而无迹”。他解释《系辞》“在天成象，在地成形，变化见矣”时说：

在天成象者，阴阳也；在地成形者，刚柔也。天变则地化，变者，阴阳极而相变也。阴阳之气变于上，刚柔之形化于下。故策二十八者其数七，策三十二者其数八，策三十六者其数九，策二十四者其数六。阴阳交错，刚柔五分。(卷七)

朱震以阴阳二气为天，刚柔体质为地，认为筮法中的七八九六之数取法于天象阴阳之变，地形刚柔之化。从其取法于天象来说，阴阳二气交错运行，阳极则阴，阴极则阳，反映在策数上，七为少阳，九为老阳，八为少阴，六为老阴。九六作为数之极，极则变，其变效法于阴阳寒暑之气。也就是说，易数的产生，与易象一样，也是对阴阳二气变化状态的模拟。这里朱震把七八九六之数归于阴阳二气的变易，实际上就是认为有气而后有数。从其取法于地形刚柔之化来说，此亦是主张先有象而后有数。

### 第三节 以“变”为主体,用卦变统率易学中的相关条例

圣人仰观俯察,参照阴阳之气的变化而立卦生爻,由此所形成的卦爻象的主要性质和特点就是“变”。朱震以卦变为基础,围绕“变”这一主体内容,阐述了对汉易象数体例的基本看法。

#### 一、对卦变的多种解读

据笔者浅见,朱震易学思想中体系最为庞杂、然却最能体现其作为象数派易学家的部分,就是他对于“卦变”做出的多种解读。在其易学名著《汉上易传》中,他以“变”为核心,以卦变统率易学中的相关体例,申发了他对汉易象数体例的基本看法。

围绕着注经和占筮两个方面,朱震将所有涉及卦体变化的情况皆视为卦变,从而形成了内容十分驳杂的卦变体系。其所谓的卦变,既包括上至春秋时期的变卦思想,《说卦》中的乾坤生六子,又包括西汉以降的乾坤生十二辟卦、十二辟卦生其他卦,以及宋儒李挺之的卦变图等。可以这样说,凡是由一卦变成或者是生出另一卦及相关方面的思想,皆可称为卦变。

他在《丛说》中有一大段议论,对此进行了详细的说明:

《周易》论变,故古人言《易》,虽不筮必以变言其义。史墨论《乾》之初九曰:《乾》之《姤》,九二曰:其《同人》,九五曰:其《大有》,上九曰:其《夬》,用九曰:其《坤》。……伯廖举《丰》上六曰:其在《周易》《丰》之《离》。知庄子举《师》初六曰:在《师》之《临》,至今占亦然。崔武子遇《困》之《大过》,六三变也。庄叔遇《明夷》之《谦》,初九变也。……三国时关公败,孙权使虞翻筮之,得《兑》下《坎》上,《节》五爻变之《临》。凡所谓之某卦者皆变而之他卦也。

《系辞》曰:“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”信斯言也,则《易》之为书,无非变也。

商瞿而下,传《易》者多矣,而论卦变者可指数也。考之于经,其说

皆有所合。《说卦》《震》曰：“其究为健”。案消息卦，《坤》一变《震》，二变《兑》，三变《乾》。《乾》，健也。《乾》一变《巽》，二变《艮》，三变《坤》。《剥》，《易》曰：“柔刚变也”，《序卦》曰：“物不可以终尽《剥》，穷上反下，故受之以《复》”，《剥》之上九穷而反初乃成《复》卦。此京房八卦相生变而成六十四卦之说也。

《巽》曰：“其究为躁卦。”《乾凿度》曰：“物有始有壮有究，故三画而成《乾》。”“究”言《巽》之九三上九也。虞翻曰：“动上成《震》。”《巽》三变成《震》，《震》三变成《巽》，举《巽》一卦则知《乾》三变成《坤》，《坤》三变成《乾》，《离》三变成《坎》，《艮》三变成《兑》。《说卦》曰：“天地定位，山泽通气，……水火不相射。”六子皆以乾坤相易而成。艮兑以终相易，坎离以中相易，震巽以初相易，终则有始，往来不穷，不穷所谓通也。此虞翻、蔡景君、伏曼容旁通之说也。

《说卦》曰：“《乾》，天也，故称乎父。《坤》，地也，故称乎母。《震》一索而得男，故谓之长男；《巽》一索而得女，故谓之长女；《坎》再索而得男，故谓之少男；《离》再索而得女，故谓之少女。”此陆绩所谓阳在初称初九，去之二称九二，则初复七。阴在初称初六，去初之二称六二，则初复八矣。

卦画七八、经书九六，七八为象，九六为爻，四者互明，此左氏所记卜筮之言曰之某卦之说也。

《离》卦曰：“《既济》定也。”《既济》六爻阴阳得位是以定也。《乾》《文言》曰：“云行雨施”，又曰：“大明终始”，“云”“雨”，坎也；“大明”，离也。乾卦而举坎离者，言其变也。阴阳失位则变得正，则《否》九二、九四、上九，阳居阴位，故动而有坎离之象，此虞氏所论动爻之说也。

《讼·彖》曰“刚来而得中”；《随·彖》曰“刚来而下柔”；《蛊·彖》曰“刚上而柔下”；《噬嗑·彖》曰“刚柔分，动而明”；《贲·彖》曰“柔来而文刚，分刚上而文柔”；《无妄·彖》曰“刚自外来而为主于内”；《大畜·彖》曰“刚上而尚贤”；《咸·彖》曰“柔上而刚下”；《损·彖》曰“损下益上”，又曰“损刚益柔”；《益·彖》曰“损上益下”，又曰“自上下下”；《涣·彖》曰“刚来而不穷，柔得位乎外而上同”；《节·彖》曰“刚柔分而刚得中”。刚者，阳爻也，柔者，阴爻也。刚柔之爻，或谓之来，或谓之分，或谓之上下，所谓惟变所适也。此虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才、李之才所谓自某卦来之说也。夫质之于经而合，考之于义而通，则王弼折之，亦可谓误矣。

《丛说》中的这段话,集中反映了朱震象数之学的变易观。他认为,《周易》是一本以“变”为主体内容的书籍,象数之学的许多体例,都是用来阐述和表现这种变易之道的,如果离开这些体例谈论易学,就是脱离了《周易》经文的本义。能够反映这种变易的象数体例,包括筮法中的变卦说,京氏卦变说,旁通说,动爻说和《彖传》卦变说。值得注意的是,对于上述这些体例,朱震均将其纳入卦变说的体系下。

### 首先,他以变卦说为卦变说。

变卦说,起源于古人的占筮活动,是指一卦中的一爻变或者数爻变而引起的卦体的变化,不变的卦体称为本卦(或遇卦、贞卦),产生变化的卦体称为变卦(或之卦、悔卦)。按照大衍筮法,经过“分二”,“挂一”“揲四”、“归奇”四营变化后,可求得一数,此数或者是二十八,或者是三十二,或者是三十六,或者是二十四,四数分别除以四,则得七、八、九、六四数,其中七为少阳,八为少阴,九为老阳,六为老阴,少阳七和老阳九,皆为阳爻,少阴八和老阴九,皆为阴爻。然而,“《易》以变为占”,变的方法是,“老变少不变”,所以七、八不变,六、九要变,即老阴六变为少阳七,老阳九变为少阴八。既然爻象发生了变化,卦体相应也就产生了变化。占筮的结果,可能出现一爻变,也可能二爻变,三爻变,四爻变,五爻变,甚至六爻全变,但无论变爻的多寡,只要有一爻变,就会产生变卦(若六爻全不变,则不会有变卦)。占筮中用以判断吉凶的重要方法,就是要找出本卦中的变爻,然后再看这一爻爻辞的吉凶情况如何。一爻变的变卦,在《左传》中筮例较多。考虑到变卦形式的复杂,断卦除依据本卦的变爻外,有时还要分析由爻变而产生的变卦的卦爻象和卦爻辞。春秋以来出于占筮需要而产生的变卦,其内容实质就是爻象的九六之变。上文朱震所说“凡所谓之某卦者皆变而之他卦也”,“此左氏所记卜筮之言曰之某卦之说也”,就是指筮法中的变卦体例。

此外,朱震以焦延寿《易林》中的变卦为卦变,他说:“刚柔相变,上下往来,明利害吉凶之无常也,是故一卦变六十有三,此焦延寿《易林》之说也。”(《讼》,卷一)他注释《需》卦初九“需于郊,利用恒”时说:“或问:‘利用恒也,顺以巽也,乾道乃革也,何取于卦也?’曰:‘卦变也,所谓之某卦也。《需》利用恒者,《需》之《恒》也;《蒙》六五顺以巽者,《蒙》之《观》也;《乾》九四乾道乃革者,《乾》之《小畜》也,《小畜》之中又有《离》《兑》,故曰《革》,是谓天下之至变也。’”(《需》,卷一)《需》言“利用恒”,是说《需》初、四、五爻变则为《恒》;《蒙》言“顺以巽”,是《蒙》二、五爻变为《观》,《观》卦下体是《坤》,上体是《巽》;《乾》言“乾道乃革”,《乾》四爻变为《小畜》,《小畜》三四五爻互《离》,二三四互《兑》,下《离》上《兑》为

《革》。可见，朱震在使用《易林》变卦之法注解《周易》经文时，完全取决于注经的需要，一卦可由任何一卦变来，并无一定的规则。

### 其次，他将京房八卦相生变成六十四卦之说视为卦变。

京房卦变说主要是指他所创立的八宫六十四卦新卦序，这是一种独具特色的完整系统的卦变说。八宫的排列，按照乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑的次序，体现的是《说卦》中“乾坤生三子三女”的思想。八宫中的每一宫，又有一个自上而下的排列次序，体现易学中天地人鬼合一的思想，即所谓“四易”：一世二世为地易，三世四世为人易，五世六世为天易，游魂归魂为鬼易。京房将《序卦》的次序打乱，对六十四卦进行了新的排列，其目的就是为了显示阴阳消长的理论，所谓“八卦相荡，二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰‘生生之谓易’。”（《京氏易传》卷下）如乾宫的排列，本位卦是《乾》，京房注云：“阴极生阳”；一世卦《姤》，注云：“阴荡阳，降《遯》”；二世卦《遯》，注云：“阴长阳消，降入《否》”；三世卦《否》，注云：“阴长降入《观》”；五世卦《剥》，注云：“阳息阴专，升降六爻，反为游魂，荡入《晋》”；游魂卦《晋》，注云：“阴阳反复，进退不居，精粹气纯，是为游魂”。所以京房的八宫卦变说是以阴阳之气盛衰消长的变化为理论基础的。对于京房的八宫说，朱震注解《系辞》时作了如下发挥：“形散为气，明而幽也；气聚成形，幽而明也。……以八卦观之，一变者，卦之始也，谓之一世，六变者，卦之终也，谓之游魂，七变而反者，卦体复也，谓之归魂。始者，生也，终者，死也，反则死而复生。”（卷七）他以京房八宫说解释生死问题并最终归结为阴阳之气的聚散和往复，较为忠实地反映了京氏的思想。

### 其三，他将虞翻等人的旁通说视为卦变。

“旁通”二字，语本《乾》之《文言》：“六爻发挥，旁通情也”，意思是爻象的变化，贯通万物之情性。汉代以后旁通发展为象数易学的体例，指两个卦体的阴阳爻象完全相反，由此而形成阴阳爻彼此相应而交通，明代来知德又称之为“错卦”。明确以旁通注经的是东汉易学家虞翻，至于蔡景君的《易》注，朱震之前，惟见李氏《周易集解》之《谦》卦：“虞翻曰：‘《乾》上九来之《坤》，与《履》旁通，天道下济，故亨。’彭城蔡景君说：‘《剥》上来之三。’”李氏的引文，是言蔡氏卦变说，并非旁通说。朱震可能是因虞氏讲“与《履》旁通”，故推测蔡氏亦用旁通。

现存虞翻的《易》注，没有涉及旁通说的依据，朱震则作了理论说明：事物的发展分为始、壮、究三个阶段，乾三变而成坤，坤三变而成乾，故乾坤旁通；离三变成坎，坎三变成离，故坎离旁通；震巽两卦依此可推。《说卦》“巽其究为躁卦”，



就是巽三变成震(巽一变为乾,二变为离,三变为震)。旁通作为一种象数体例,表明事物的发展终则有始,往来不穷,唯有不穷才会相互交通而感应。朱震将虞翻等人的旁通说视为卦变,说明他把《周易》中一切涉及到爻变的情况均视为卦变。

#### 其四,朱震认为,《彖传》所言刚柔上下往来,讲的正是卦变。

严格意义上的卦变,见于《彖传》。《彖传》言卦变,依据卦中爻象的上下、往来、行进、内外等的变化关系,推明一卦之所以异于另一卦,是因为其爻与位有变易。笔者统计,《彖传》讲到的卦变,归纳起来,共有二十三例。其基本特征是本卦与卦变不同爻性的爻数对等,爻的上下、往来、行进、内外等的变迁只能在卦体内不同爻性的两个爻位之间进行。此外,《小象》也在个别卦中接触到此类卦变。《小象·益》六二曰:“或益之,自外来也。”《益》本卦为《节》,《节》上六阴爻自外来至二位,与九二阳爻互易,卦变得《益》。与《小象》不同的是,《彖传》则把卦变当作其内在结构的主体部分。《彖传》中的卦变,经汉儒荀爽、虞翻等进一步发挥,到宋代李挺之而集大成,形成体系完备的“六十四卦相生图”。

一般而言,卦变流行于东汉,然考其源头,卦变说实本于《彖传》。《彖传》所谓上下、往来、升降、进行等概念,表达的就是卦变思想。但是,由于《彖传》在表达卦变思想时,注重的是与经文的内在联系,没有形成一个严格统一的卦变体系,表达也不够明确,只言刚柔上下往来,不言从何卦而来,因而引起了历史上一些易学家的争议和误解,如郑玄、王弼、孔颖达、胡煦、李光地等人就认为《彖传》中无卦变思想。郑玄说:“《彖传》所言刚柔往来上下,盖以阳卦为刚,阴卦为柔,在外曰往曰上,在内曰来曰下。”(张惠言《周易郑氏义》卷一)北魏王弼更视卦变为伪说,尽扫包括卦变在内的象数之学。清儒李光地因袭郑王传统,认为“《彖传》中有言刚柔往来上下者,皆虚象也。”(《周易折中》卷九)胡煦更明确指出:“《彖传》之往来上下,但据摩荡时言之,非有卦变之说,后儒以为卦变矣。”(《周易函书别集·自序》)主张《彖传》有卦变,并以卦变注释《周易》经文的易学家在汉代始自荀爽,完备于虞翻,之后蜀才、伏曼容、卢氏、侯果、李鼎祚等人均有所继承,但是他们均没有对《彖》文中的卦变进行系统的整理,也就是说,只是随经文需要而取卦变。朱震吸取上述易学家的思想,并对此问题作了详尽的考证。他在《丛说》中举《讼》、《随》、《蛊》、《噬嗑》、《贲》、《无妄》、《大畜》、《咸》、《损》、《益》、《涣》、《节》等十二卦之《彖》文,说明《彖传》确言卦变,他以《彖传》中的“刚”为阳爻,“柔”为阴爻,所以刚柔上下往来就是阴阳二爻在卦体内的位置转换,从而明确提出《彖》文中的刚柔往来是言卦变,这就为卦变说提供了理论

上的支持,其后朱熹、王夫之,皆因朱震以卦变注《彖传》。

### 其五,朱震将虞翻、陆绩等人的动爻说视为卦变。

所谓“动爻”,就是指爻象的变化,简称爻变。早在《系辞》中就有关于爻象变动的种种记载,如说“爻象动于内,吉凶见于外”,“道有变动,故曰爻”,“爻也者,效天下之动者也”。《系辞》的这些记载,均说明爻象在其本质上就是变易。进入汉代,荀爽的阴阳升降说,虞翻的之正说,均是谈论爻象的变化。朱震在《自序》中指出,圣人“效天下之动而生爻”,又言“道有变易,有流动,爻则效之,故曰爻”(卷八),意思是《周易》中爻象的生成,是圣人效仿天地万物运动变化的结果,故爻象在形成后,也必然反映出天地万物的种种变化,此即“爻象之变化,象天地,故曰天地变化,圣人效之。”(卷七)正因为爻本天地之性而具有变化的属性,故称其为“动爻”。

在象数之学的多种取象体例中,朱震对动爻说是十分关注的。他在《自序》中谈到了五种象数体例,列于第一位的,就是动爻。他之所以关注动爻,是因为动爻是其广义卦变说的理论依据,在内容上,它与《彖传》的卦变、之正、世应、旁通、变卦等取象体例相通。动爻说的内容,依朱震的理解,围绕注经和占筮,包括爻象相易、爻象失位(或得位)动变正(或不正)、揲蓍求卦过程中的九六之变等,具体如下:

#### (一)爻象“相易”与“之正”。

朱震认为,《周易》六十四卦三百八十四爻“不居其所,升降往来,循环流转于六位之中”(卷八),由此而形成爻象在卦体内的各种变化,如他说:“卦自下而上,列贵贱之位。存乎位则刚柔往来上下内外,得位失位,或应或否见矣。”(卷七)“以待变动也,……或自上而降,或自下而升,上下无常也。刚来则柔往,柔来则刚往,刚柔相易也。”(卷八)这些变化形式,归纳起来,大概有升降、往来、上下、内外、进退、相易、得位、失位、相应等。其中升降、往来、上下、进退、相易本质上是一致的,均指一卦内两爻性质相反而交易位置,这其实就是《彖传》所言的卦变。得位失位与相应,本是静态关系,变而后出现的由得位到失位,由不相应到相应,只是变后出现的一种新的静态关系,其本身仍然是不变的。朱震注《系辞》时,曾以具体的事例说明爻象的这些变动,他说:

自此以下举诸卦以明拟议以成其变化者如是。……《中孚》九二辞也。二在内,居室也,二动五应,出其言善,千里之外应之也。兑口不动

则不正，巽五不应，出其言不善，千里之外违之也。……“《同人》先号咷而后笑”，《同人》九五辞也。五应二也。……巽为草，为臭，阳为芬芳，二五相易，芬芳上达，兑为口，故曰“同心之言，其臭如兰”，言可服也。……《系辞》所陈止以二五相易尽同心之义，是谓玩辞玩变之道，举上二爻以例爻之变者也。（卷七）

朱震以《中孚》、《同人》两卦二五爻说明爻变。《中孚》二爻失位，动变正为阴，与五爻相应。《同人》九五与六二相应，二五相易，芬芳上达，此《系辞》“二爻以例爻之变者也”。与变爻相对应的便是不变之爻，他认为《系辞》以《大过》初六爻、《谦》九三爻、《乾》上九爻、《节》初九爻、《解》六三爻“以例爻之不变者也”（同上）。

朱震所说的爻于爻位之中的变化，源于汉易中荀爽的阴阳升降说和虞翻的之正说。爻象互易就是荀爽的升降，爻失位动变正就是虞翻的之正说。他说：“乾卦而举坎离者，言其变也，阴阳失位则变得正，则《否》九二、九四、上九，阳居阴位，故动而有坎离之象，此虞氏所论动爻之说也。”（《丛说》）这是将虞翻的之正视为动爻。易学史上，“陆绩之学始论动爻”（《丛说》），“陆绩所谓阳在初称初九，去初之二称九二，则初复七。阴在初称初六，去初之二称六二，则初复八矣”（《乾》，卷一），讲的正是动爻。

需要注意的是，朱震还将京房的世应说视为爻象变易的一种形式，他说：

或问：“初之四，二之五，三之上六爻，反复相应，何也？”曰：“京房所传世应。”三画之卦，一二三重为六爻。四即初，五即二，上即三，各以其类相应。邵雍曰：“有变必有应也，变乎内者应乎外，变乎下者应乎上，变乎上者应乎下。本乎天者亲上，本乎地者亲下。变之与应常反对也。”故卦一世者四应，二世者五应，三世者上应，四世者初应，五世者二应，六世者三应。在《易》言应者一十有九卦。昔之言应，如子太叔论“迷复，凶”是也。至虞翻始传其秘，然未尽善。《系辞》曰：“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。”世应者，相易之一也。故曰：“两则化，一则神。”（《坤》，卷一）

从起源上看，世应说源于《周易》的相应说。西汉儒生京房创立八宫说后，改造了相应，替之以世应，这才有了京氏世应说。依京氏八宫世应说，一世卦初爻变，故初爻为世爻，四爻为应爻；二世卦二爻变，故二爻为世爻，五爻为应爻；三世卦三爻变，故三爻为世爻，上爻为应爻；四世卦四爻变，故四爻为世爻，初爻为应爻；五世卦五爻变，故五爻为世爻，二爻为应爻；六世卦（即八纯卦）上爻变，故上爻

为世爻，三爻为应爻；游魂卦所变之爻是五世卦中第四爻，故取四爻为世爻，初爻为应爻；归魂卦由游魂卦内卦三爻变来，故取三爻为世爻，上爻为应爻。可见，京房的世应是建立在八宫爻变（或卦变）的基础上。但依现存《京氏易传》看，京房论世应多侧重于世爻与应爻静态的相应关系。如他注《乾》：“（上爻）居世，……九三三公为应。”《姤》：“元士居世……九四诸侯坚刚在上。”注《否》：“三公居世，上九宗庙为应。”正因为如此，朱震特别重视发掘京氏世应中关于爻变的内容，即从世爻之变与应爻的关系上解释世应。其引邵雍之言，也是为了说明这一点。变者为世爻，应者为应爻，二者的关系是，所变之世爻为内卦之爻，则应爻为外卦之爻；所变之世爻为外卦之爻，则应爻为内卦之爻。世爻变于上，应爻应于下，所以关键在于所变之世爻。正是在这个意义上，朱震云：“世应者，相易之一也。”这是从世爻变易的角度将世应理解为爻之相易的一种形式。这种解释，较为忠实地反映了京氏世应说的本义。

## （二）《说卦》“震其究为健”“巽其究为躁”为动爻。

对这种动爻形式，朱震解释《系辞》“六爻之动，三极之道”时说：

变化者，动爻也。六爻之动，三极之道也。一生二，二生三，三极矣。邵雍曰：“易有真数，三是也。”关子明曰：“天三，数之极也。”极乎终则反乎始，兼两之义也。故极而不变更其道乃穷。《说卦》“震其究为健”，三变而乾也。“巽其究为躁卦”，三变而震也。观此可以例馀卦矣。（卷七）

东汉易学大师虞翻以震巽特变解《说卦》中的这两句。特变的原则，不是以是否当位为准，而是根据解经的需要，凡是当变的，则震可变为巽，巽可变为震。朱震受虞翻的影响，也以特变解震巽两卦，他在《集传》中引虞翻言：“虞翻曰：‘震巽相薄，变而至三，则下象究，与四成乾，故其究为健，为蕃鲜，巽究为躁卦，躁卦则震雷巽风无形，故卦特变耳。’”（卷九）震下三爻变为巽，二三四爻又互乾，所以震“其究为健”。虞翻仅以“震雷巽风无形”解释震巽特变，理论根据略显不足，朱震则以为，特变的发生，是因为“天地万物，无有独立者，极则相反，终不相离，以其不可相离也。”（卷九）震雷巽风，两者不可独立存在，一方必然以另一方为根据。震下三爻三变成巽，巽下三爻三变成震，三、上为“究”，“三”又为极数，所以震巽特变，又反映物极必反的道理。事实上，震巽特变，其实就是八经卦相互旁通。朱震在此将八经卦的旁通，视为由动爻而产生的一种形式，实际上就是认为特变（或旁通）以爻象的变化为基础。

(三)在揲蓍求卦的过程中,老阴变为老阳,老阳变为老阴的情况。

这种动爻形式,出于占筮的需要,是指揲蓍占筮过程中的九六之变。朱震在《自序》中对此类动爻说的内涵作了如下阐释:

一、三、五,阳也;二、四、六,阴也。天地相函,坎离相交,谓之位。七八者,阴阳之稚;六九者,阴阳之究。稚不变也,究则变焉,谓之策。七八九六,或得或失,杂而成文,谓之爻。昔周人掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。七八者,《连山》《归藏》也;六九者,《周易》也。经实备之策,三变而成爻,爻六变而成位。变者以不变为体,不变者以变者为用。四象并行,八卦交错而天地万物之情可见矣。其在《系辞》曰:“爻象动于内,吉凶见于外。”又曰:“道有变动,故曰爻。”此见于动爻者也。

这段话首先规范了象数易学三个常用的术语:位、策、爻。所谓位,包括阳位和阴位,一、三、五为奇数位,故为阳位;二、四、六为偶数位,故为阴位。从爻位的整体布局看,阳位代表天,阴位代表地,六爻的排列,奇偶相间,此即“天地相函”。同时,六爻自下而上,下三爻依次是阳阴阳,此即离卦,上三爻依次是阴阴阳,此即坎卦。坎为水,居上,离为火,居下,离火上炎,坎水润下,故言“坎离相交”。所谓策,是指九、六、七、八四个数,其中七为少阳,九为老阳,八为少阴,六为老阴。如果所求之策是七或八,则不变;所求之策是六或九,则老阴六变为少阳七,老阳九变为少阴八,此即“稚不变,究则变焉。”所谓爻,是指经过三变之后,七、八、九、六四数,其中必有一数可得,由此可画一爻。此三者间的关系为“经实备之策,三变而成爻,爻六变而成位。”有策才会有爻,有爻才能成位。所以这段引文,是言揲蓍之变。他解释《系辞》“辞也者,各指其所之”时说:

爻辞也,各指其所之。之,险易也。所之者,动爻也,言乎其变也。

《春秋传》观其动曰之某卦是也。(卷七)

《周易》中的爻辞反映了辞的险易情况,而辞的险易,起关键作用的是其中发生变化的一爻或数爻,《左传》、《国语》中所谓“之卦”的变卦说,讲的就是动爻。与此种观点相应,朱震提出“易以变为占”,“变者以不变为体,不变者以变者为用”的思想。春秋以来出于占筮需要而产生的变卦,也就是动爻。

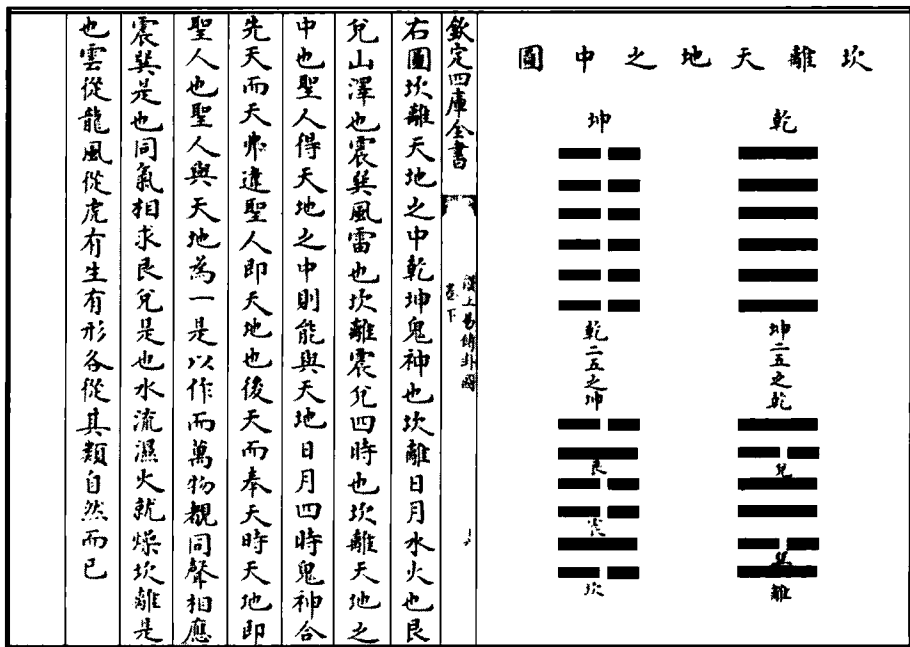
综上所述,朱震的动爻说,试图将多种体例纳入其中。他将《彖传》卦变、之正、世应、旁通、变卦等体例看成是动爻所引起,而动爻最终又归于他所谓卦变。

在他看来,《周易》是以“变”为主体内容的书籍,而这种变化之道的基础,就是爻象的变动,在这个意义上,动爻说又是其卦变说的理论根据。

#### 其六,朱震视《说卦》乾坤相索生六子为卦变。

《说卦》云:“《乾》,天也,故称乎父;《坤》,地也,故称乎母。《震》一索而得男,故谓之长男;《巽》一索而得女,故谓之长女;《坎》再索而得男,故谓之中男;《离》再索而得女,故谓之中女;《艮》三索而得男,故谓之少男;《兑》三索而得女,故谓之少女。”

按《说卦》的本义,是讲经卦的卦变,朱震则以六画的别卦解释此类卦变。他说:“‘刚柔相摩,八卦相荡’,先儒谓阴阳之气旋转摩荡,《乾》以二五摩《坤》成《震》《坎》《艮》,《坤》以二五摩《乾》成《巽》《离》《兑》,故刚柔相摩,则《乾》《坤》成《坎》《离》,所谓卦变也。八卦相荡,则《坎》《离》卦中互有《震》《艮》《巽》《兑》之象,所谓互体也。”(《丛说》)“先儒”指的是虞翻。虞翻认为,《乾》二五同时摩《坤》二五,如此可得一个六画的《坎》卦,同样,《坤》二五同时摩《乾》二五,可得一个六画的《离》卦。《乾》《坤》相交生出六画之《坎》《离》,此谓卦变。其后,虞氏又采用互体说,认为《坎》《离》中又含有其余四子:《坎》卦互体得《震》《艮》,《离》卦互



体得《巽》《兑》。朱震在《卦图》卷列有“坎离天地之中图”，以图的形式表达了这一思想：

朱震将此图命名为“坎离天地之中图”，意思是《坎》由《乾》二五之《坤》二五，故得《坤》之中，《离》由《坤》二五之《乾》二五，故得《乾》之中，此即坎离为天地之中。又《坎》卦二三四爻互体《震》，三四五爻互体《艮》，《离》卦二三四爻互体《巽》，三四五爻互体《兑》，此图正与虞翻说一致。朱震认为，除虞翻有此论外，三国时陆绩亦以《说卦》此节为讲卦变，“此陆绩所谓阳在初称初九，去之二称九二，则初复七；阴在初称初六，去初之二称六二，则初复八矣”（《丛说》），与《说卦》中的乾坤生六子的卦变说吻合。值得注意的是，朱震其实对“刚柔相摩，八卦相荡”一句作了清晰的划分，他以前一句即“刚柔相摩”为讲卦变，即由乾坤生出六画之坎离，以后一句“八卦相荡”为讲互体，即坎离中互出震、艮、巽、兑四个经卦。朱震强调卦变发生在六位中，这一点后文将具体谈到。

其七，朱震卦变说的内容，除上面谈到的以外，还包括李挺之的变卦反对图和六十四卦相生图。

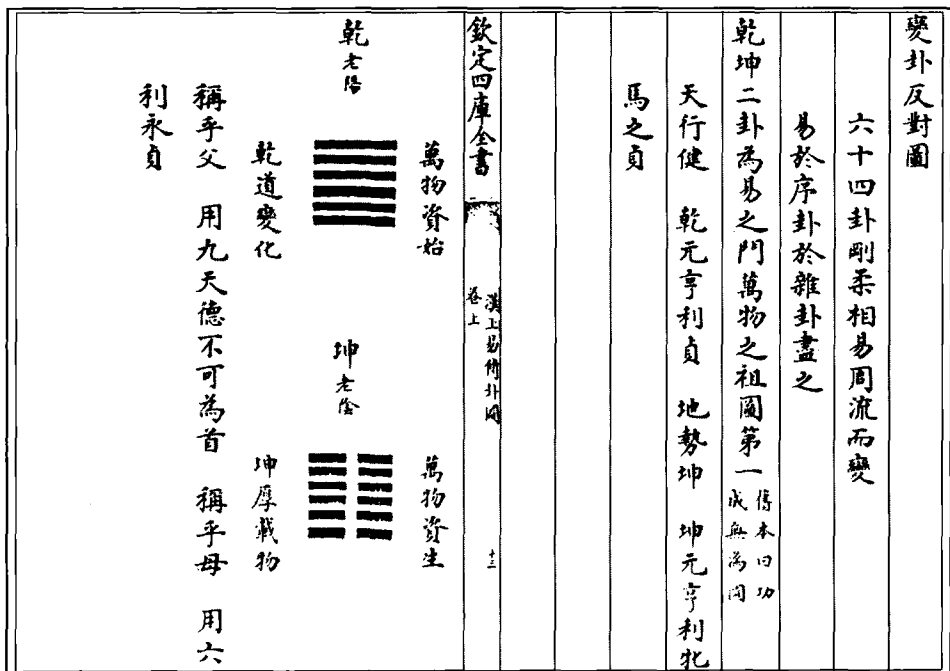
李挺之的易学已经失传，后人所能见到的最早关于李挺之卦变思想的资料，只能借助朱震的《汉上易传》。关于李氏卦变图的渊源，朱震说：“右李挺之六十四卦相生图一篇，通变卦反对图为九篇。康节之子伯温传之于河阳陈四丈，陈传之于挺之。”（《卦图》卷上）因此，图式当由李挺之所创经陈四丈而传于邵氏父子。朱震不仅在《易图》中列有李挺之卦变图，而且在《集传》及《丛说》中多次运用此图注解《周易》经传，可见他对李氏卦变图非常重视。

### （一）变卦反对图

朱震在《丛说》中讲：“乾坤三变而成六卦。乾一阴下生，三变而成六卦；坤一阳下生，三变而成六卦。乾卦二阴下生者，六变成十二卦；坤卦二阳下生，六变成十二卦。六变亦三也。乾卦三阴下生者，六变成十二卦；坤卦三阳下生，六变成十二卦。大抵皆三以变也。”朱震所述，就是李挺之变卦反对图。“乾坤三变而成六卦”，专指“乾一阴下生”和“坤一阳下生”两种图式下的卦变，这些卦阴阳变化皆是在乾坤两卦初至三爻内，且本卦皆三，故称“三变”，加上相应的反对卦，故称“三变而成六卦”。“六变而成十二卦”，包括两类图式：其一，“乾卦二阴下生”和“坤卦二阳下生”两种图式下的卦变；其二，“乾卦三阴下生”和“坤卦三阳下生”两种图式下的卦变。这两类图式的阴阳变化皆在乾坤初至上爻之内，且本卦皆六，故称“六变”，加上相应的反对卦，故“六变而成十二卦”。

由于“变卦反对图”一共由八个图组成,故朱震称其为“八篇”,这八篇的基本精神体现了“六十四卦刚柔相易周流而变”,所以称其为变卦,由于其思想“《易》于《序卦》于《杂卦》尽之”,所以该图式及其内容为《易》所固有。朱震所列八组图式具体如下:

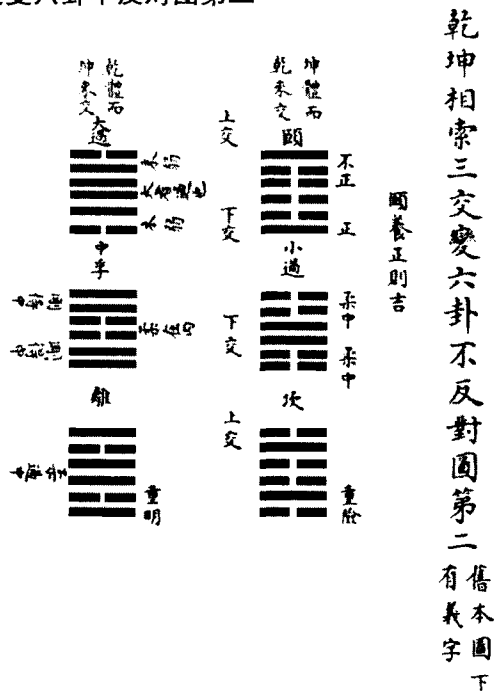
乾坤二卦为《易》之门万物之祖图第一





此图之意甚明,言世上万物皆源于天地阴阳变化,故作为模拟天地万物变化而成书的《周易》亦始于《乾》《坤》两卦。乾道变化,万物资始,坤厚载物,万物资生,故图首列乾坤二卦为变化之母。

### 乾坤相索三爻变六卦不反对图第二



朱震引邵雍言阐释此图:“康节曰:‘《乾》《坤》之名位不可易也,《坎》《离》名可易而位不可易也,《震》《巽》位可易而名不可易也,《兑》《艮》名与位皆不可易也。《离》肖《乾》,《坎》肖《坤》,《中孚》肖《乾》,《小过》肖《坤》,《颐》肖《离》(《坤》),《大过》肖《坎》,是以《乾》《坤》《离》《坎》《中孚》《颐》《大过》《小过》皆不可易者也。’”(《卦图》卷上)图中《乾》来交《坤》体变出《颐》、《小过》、《坎》三卦,其中《坎》、《小过》本《坤》体变而所谓“肖《坤》”,《颐》之卦象初上爻为阳,中四爻为阴,象《离》,故“《颐》肖《离》”;《坤》来交《乾》体变出《大过》、《中孚》、《离》三卦,其中《中孚》、《离》本《乾》体变而所谓“肖《乾》”,《大过》之卦象初上爻为阴,中四爻为阳,象《坎》,故“《大过》肖《坎》”。依“《乾》《坤》之名位不可易也,《坎》《离》名可易而位不可易”的法则,“肖《乾》”之卦《中孚》、《离》,“肖《坤》”之卦《坎》、《大过》,“肖《坎》”之卦《大过》,“肖《离》”之卦《颐》,此六卦卦象倒置而卦体不变,这就是所谓的“位不可移”,即图中所说“不反对图”。

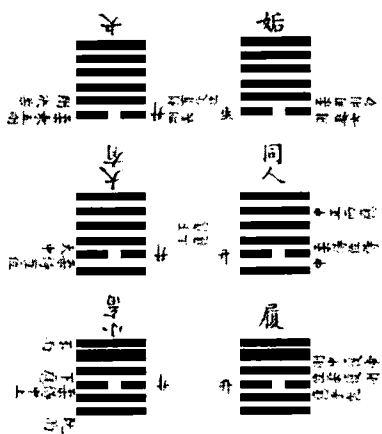
其下六篇是李氏变卦反对图的主要内容,这六种图式分别为:

乾卦一陰下生反對變六卦圖第三

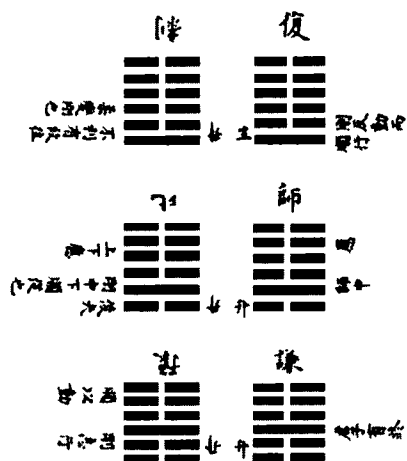
陸希聲曰頤大過與諸卦不同大過從頤來六爻皆相變故卦有反合爻有升降所以明天人之際見盛衰之理焉故微象會意必本於此陸所謂反合升降即此圖也

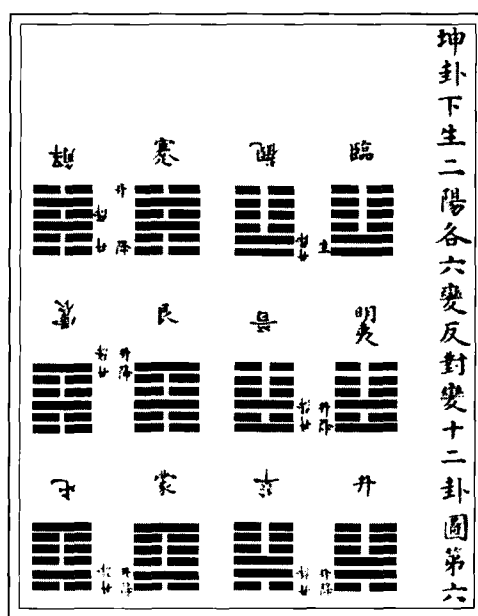
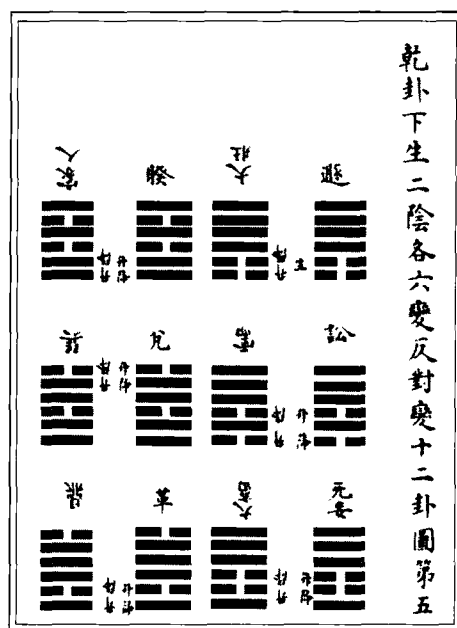
欽定四庫全書

漢上易傳別圖  
卷上

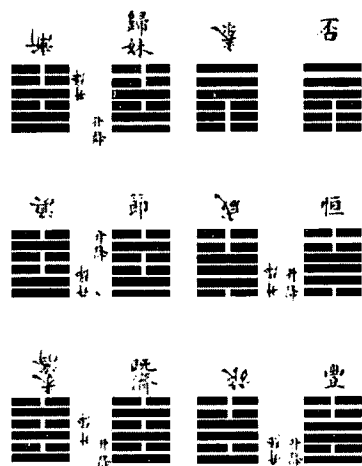


坤卦一陽下生反對變六卦圖第四

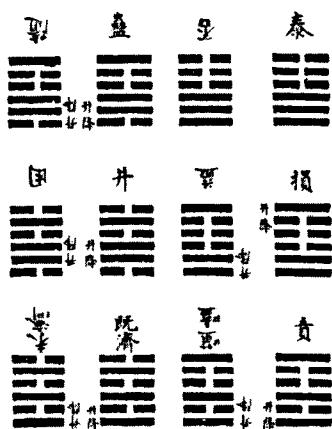




## 乾卦三陰各六變反對變十二卦圖第七



## 坤卦下生三陽各六變反對變十二卦圖第八



欽定四庫全書

漢上易傳卦圖  
卷上

八

右李挺之變卦反對圖八篇康節曰卦之反對皆六陽六陰也在易則六陽六陰者十有二對也去四正者八陽四陰八陰四陽者各六對也十陽二陰十陰二陽者各三對康節所謂六陽六陰者否變泰恒咸豐旅歸妹漸節渙既濟未濟十二卦泰變否損益賁噬嗑蠱隨井困既濟未濟十二卦四正顯大過中孚小過也所謂八陽四陰八陰四陽者遯變大壯訟需无妄大畜睽家人兌巽革鼎十二卦臨變觀明夷晉升萃蹇解艮震蒙屯

朱震从本卦和变卦所含阴阳爻总和的角度,将上图中的反对卦分成六阴六阳、八阴四阳与八阳四阴、十阴二阳与十阳二阴三种情况:

(1)六阴六阳类 此种类型适用于“乾卦下生三阴”和“坤卦下生三阳”即图第七、第八篇,特点是本卦和变卦阴阳爻总和为阴阳爻各六,共十二对二十四卦。

(2)八阴四阳与八阳四阴类 这两种类型分别适用于“乾卦下生二阴”和“坤卦下生二阳”即图第五第六篇,特点是第五篇本卦和变卦阴阳爻总和为阳爻八,阴爻四;第六篇本卦和变卦阴阳爻总和为阳爻四,阴爻八,也是十二对二十四卦。

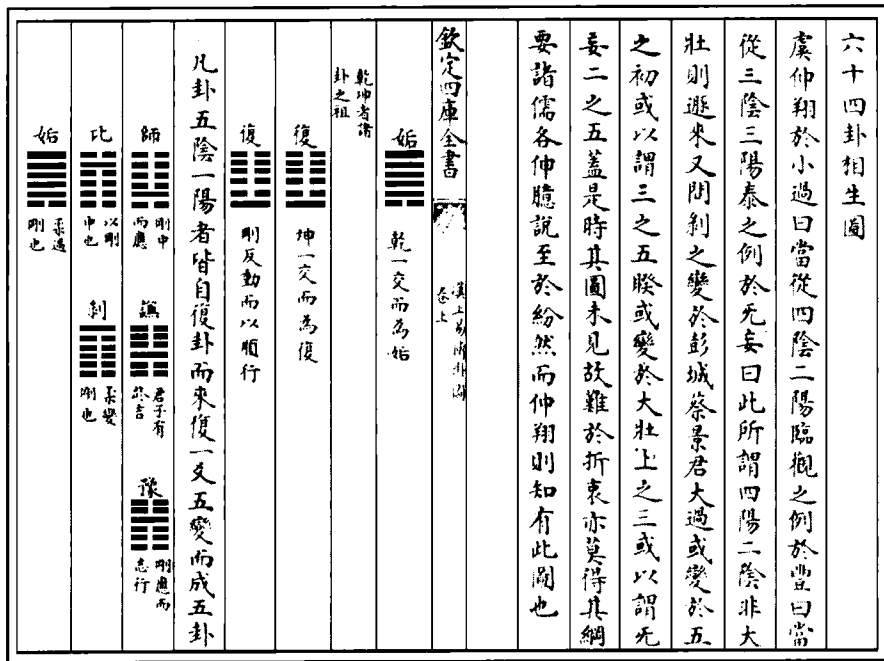
(3)十阴二阳与十阳二阴类 这两种类型分别适用于“乾卦下生一阴”和“坤卦下生一阳”即图第三第四篇,特点是第三篇本卦和变卦阴阳爻总和为阳爻十,阴爻二;第四篇本卦和变卦阴阳爻总和为阴爻十,阳爻二,共六对十二卦。

对于以上三种类型的卦变,朱震以反对卦和爻位升降互易的方法,解释每篇中卦与卦的内在联系。他说:

康节所谓六阳六阴者,否变泰、恒、咸、丰、旅、归妹、渐、节、涣、即济、未济十二卦;泰变否、损、益、贲、噬嗑、蛊、随、井、困、既济、未济十二卦;……所谓八阳四阴八阴四阳者,遯变大壮、讼、需、无妄、大畜、睽、家人、兑、巽、革、鼎十二卦;临变观、明夷、晋、升、萃、蹇、解、艮、震、蒙、屯十二卦。十阳二阴十阴二阳者,姤变夬、同人、大有、履、小畜六卦;复变剥、师、比、谦、豫六卦。《《卦图》卷上)

第七篇“乾卦下生三阴”为否,否倒置变泰;否五上爻降至二三爻为恒,恒倒置变咸;否五上爻降至一三爻为丰,丰倒置变旅;否五上爻降至一二爻为归妹,归妹倒置变渐;否四上爻降至一二爻为节,节倒置变涣;否四上爻降至一三爻为既济,既济倒置变未济。这样,第七篇各卦均由否卦变来。依此可推,第八篇各卦均由泰变来。同理可推,第三篇各卦均由姤卦变来,第四篇各卦均由复卦变来,第五篇均由遯变来,第六篇均由临卦变来。可见,朱震并非仅就反对讨论此图,而是将这些反对卦分为三种类型,再结合爻位的升降互易解释各篇中卦的关联,所以他所理解的李氏变卦反对图,其实就是李氏六十四卦相生图中一阴一阳之卦、二阴二阳之卦、三阴三阳之卦的体例。他在注解图式第三篇时说:“陆希声曰:‘卦有反合,爻有升降,所以明天人之际,见盛衰之理焉。故征象会意,必本于此。’陆所谓反合升降即此图也。”(《《卦图》卷中)此正是以阴阳爻升降变易的观点解释卦变反对图,将《周易》六十四看成是刚柔相易,周流而变,普遍联系的整体。

六十四卦相生图与变卦反对图,均属于李挺之卦变图范围,只是两者侧重不同。变卦反对图虽然也包含爻象的升降互易,但它更注重卦与卦之间的反对关系,而六十四卦相生图,只注重爻变而致卦变。朱震《汉上易传》所载六十四卦相生图如下:



凡卦五陽一陰者皆自始卦而來始一爻五變而成五卦									
同人		柔得位得中而應乎乾	履		柔履	小畜		柔得位而上下應之	
大有		柔得尊位而上應之	夬		柔長五陽也				
遯		乾摩之而為遯							
臨		坤摩之而為臨							
臨		初浸而長剛中而應							
凡卦四陰二陽者皆自臨卦而來臨五復五變而成十四卦									
第一四變									
欽定四庫全書									
明夷		剛柔始交而難生	震						
屯		剛柔始交而難生	頤						
第二復四變									
升			解						
坎		乃以剛中也	蒙						
第三復三變									
小過		柔得中剛失中	革		剛中而應				
觀		大觀在上中正以制天下							

凡卦四陽二陰者皆自遯卦而來遯五復五變而成十四卦									
第一四變									
欽定四庫全書									
訟		訟有孚窒惕中吉	訟		剛中而應中				
鼎		柔進而上行得中而應乎剛	大過		剛過而中柔未勝也				
第二復四變									
无妄		剛自外來而為主於內	家人						
離		柔離乎中正	革		水火相息				
第三復三變									
中孚		柔在內而剛在中	泰						
大壯									
第四復二變									
第四復二變									
蹇		蹇利而南後得中也	晉		柔進而利東其通窮也				
第五復一變									
艮		上下敵應							
遯		小利貞退而長也							

<p>睽 </p> <p><small>睽 睽而上行得</small></p> <p>需 </p> <p><small>需 需而上行得</small></p>	<p>第五復一變</p>	<p>兌 </p> <p><small>剛中而柔外</small></p>	<p>否 </p> <p><small>乾三爻而為否</small></p>	<p>泰 </p> <p><small>坤三爻而為泰</small></p>	<p>泰 </p> <p><small>小往大來</small></p>	<p>凡卦三陰三陽者皆自泰卦而來泰三復三變而成九卦</p>	<p>第一三變</p>	<p>欽定四庫全書 <small>漢上易傳卦圖 卷上</small></p>	<p>歸妹 </p> <p><small>歸妹 天地之大義也 天地不交而萬物不興 歸妹 柔上而剛下 柔順而剛中</small></p>	<p>損 </p> <p><small>損下益上</small></p>	<p>第二復三變</p>	<p>豐 </p> <p><small>既濟 剛柔正而位當也</small></p>	<p>賁 </p> <p><small>柔柔而文明分</small></p>	<p>第三復三變</p>	<p>恒 </p> <p><small>剛上而柔下</small></p> <p>井 </p> <p><small>巽乎水而上水 井乃以剛中也</small></p>	<p>益 </p> <p><small>剛上而柔下</small></p>
---	--------------	---------------------------------------	--	--	--------------------------------------	-------------------------------	-------------	--	---	--------------------------------------	--------------	--	--	--------------	---	---------------------------------------

<p>否 </p> <p><small>大往小來</small></p>	<p>凡卦三陰三陽者皆自否卦而來否三復三變而成九卦</p>	<p>第一三變</p>	<p>漸 </p> <p><small>女歸吉進得位有功也</small></p> <p>旅 </p> <p><small>柔得中柔外而剛主附</small></p>	<p>咸 </p> <p><small>柔上而剛下</small></p>	<p>第二復三變</p>	<p>渙 </p> <p><small>剛來而不窮柔得位而上同</small></p> <p>未濟 </p>	<p>困 </p> <p><small>剛揜也以剛中也</small></p>	<p>欽定四庫全書 <small>漢上易傳卦圖 卷上</small></p>	<p>第三復三變</p>	<p>益 </p> <p><small>損上益下 民說無疆</small></p> <p>噬嗑 </p> <p><small>柔得中而上行 得中而應也</small></p>	<p>隨 </p> <p><small>剛來而下柔</small></p>	<p>右李挺之六十四卦相生圖一篇通變卦反對圖為九篇康節之子伯溫傳之於河陽陳四丈 <small>忘其</small> 陳傳之於</p>	<p>挺之始虞氏卦變乾坤生坎離乾息而生復臨泰大壯</p>	<p>大坤消而生始遯否觀剝自復來者一卦 <small>自臨來者</small></p>	<p>四卦 <small>明夷解</small> 自泰來者九卦 <small>益賁恒損井歸</small> 自大壯來</p>
--------------------------------------	-------------------------------	-------------	---	---------------------------------------	--------------	--	---	--	--------------	---	---------------------------------------	--	------------------------------	---	--



朱震对于该图式的分析,基本的思想包括以下几个方面:

首先,李氏六十四卦相生图源于虞翻等人的卦变说。虞翻卦变以乾坤两卦为众卦之母,乾坤消息生出十二消息卦,再以十二消息卦为基础,变出其他杂卦。朱震认为,李氏六十四卦相生图始于虞翻的卦变说,并对两人思想进行了系统的分析比较。他说:

(虞氏卦变)自复来者一卦(豫),自临来者四卦(明夷、解、升、震),自泰来者九卦(蛊、贲、恒、损、井、归妹、丰、节、既济),自大壮来者六卦(需、大畜、大过、睽、鼎、兑),自夬来者一卦(同人),自遯来者五卦(讼、无妄、家人、革、巽),自否来者八卦(随、噬嗑、咸、益、困、渐、涣、未济),自观来者五卦(晋、蹇、颐、革、艮),自剥来者一卦(谦),而屯生于坎,蒙生于艮,比生于师,颐小过生于晋,睽生于大壮,咸生于无妄,旅生于贲,咸生于噬嗑,中孚生于讼,小畜变需上,履变讼初,姤无生卦,师、同人、大有、兑四卦缺。李鼎祚取蜀才卢氏之书,补其三卦(大有缺),而颐卦虞以为生于晋,侯果以为生于观。今以此图考之,其和于图者三十有六卦,又时有所疑不合者二十有八卦。<sup>①</sup>(《卦图》卷上)

朱震指出,虞翻卦变,条理一贯,非先儒所能比,先儒论卦变,“各伸臆说,至于纷然”,而虞翻“则知有此图也”,其以十二消息卦为变化之主,这与李挺之取十二消息中的复、姤、遯、临、泰、否为变化之主,思路是大致相同的。从卦变的具体内容看,有一半多相同,故而朱震说:“其和于图者三十有六卦”。

不过,李挺之与虞翻的卦变观又有明显的区别,除了虞翻主十二消息卦变,而李挺之主六消息卦变外,虞翻易学以注释经文为目的,其卦变说是通过注释经文而阐发的,为了注经的需要,他可以任意放弃卦变固有的体例,而使用特变之例。如朱震上文所说屯生于坎,蒙生于艮,比生于师,颐小过生于晋,咸生于无

<sup>①</sup>朱震所述虞翻卦变说的内容,似有不甚准确处,今列之如下:其一,朱震讲:“《师》、《同人》、《大有》、《兑》四卦缺”,案虞注《兑》曰:“《大壮》五之三也”,故《兑》卦不缺,考虞氏卦变,所缺者唯《师》、《同人》、《大有》三卦。又朱震讲:“自《夬》来者一卦(同人)”,与前说自相矛盾,考虞氏易,《同人》实缺注。其二,朱震既言《咸》自《否》卦变来,又言《咸》生于《无妄》、《噬嗑》。考虞氏《咸》注:“坤三之上成女,乾上之三成男,乾坤气交以相与。”此是言《咸》自《否》三之上来。虞氏并无《咸》生于《无妄》、《噬嗑》之说。其三,朱震讲《颐》自《观》卦变而来,又言《颐》、《小过》生于《晋》。考虞氏《颐》注:“《晋》四之初”,故虞氏仅取自《晋》来,并无自《观》来之说。此处朱震可能是将侯果解《颐》(生于《观》)附会虞氏卦变。

妄，旅生于贲，咸生于噬嗑，中孚生于讼，小畜变需上，履变讼初等即属于虞翻的特变之例。李氏六十四卦相生图则不然，它不以注释经文为目的，只是从《周易》经传中抽取有关卦变的资料，旨在建立一个完善的卦变体系。反映在二人卦变的具体内容上，除相合者三十六卦外，“又时有所疑不合者二十有八卦”。

其次，朱震认为，李氏六十四卦相生图本于爻象的升降互易。他说：

夫自下而上谓之升，自上而下谓之降。升者，上也，息也。降者，消也。阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，升降消息，循环无穷，然不离于乾坤。一生二，二生三，至于三极矣。故凡卦五阴一阳者，皆自复来，复一爻五变而成五卦；凡卦五阳一阴者皆自姤来，姤一爻五变而成五卦；凡卦四阴二阳者皆自临来，临五复五变而成十四卦；凡卦四阳二阴者皆自遯来，遯五复五变而成十四卦；凡卦三阴三阳者皆自泰来，泰三复三变而成九卦；凡卦三阳三阴者皆自否来，否三复三变而成九卦。（《卦图》卷上）

朱震以乾坤两卦为诸卦之祖，乾坤相索生六消息卦，三乃变化之极数，故乾坤相索至三爻而止，所生之姤、复、遯、临、否、泰六卦又生出其他杂卦，这些卦变皆本于阴阳爻象之升降互易，消长盈虚。

最后，朱震以卦变为理论基础，品评包括程颐在内的先儒的卦变说。

理学家程颐专以乾坤言卦变，其释《贲》卦《彖》文“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往”说：“下体本乾，柔来文其中而为离。上体本坤，刚往文其上而为艮，乃为山下有火，止于文明而成贲也。”（《周易程氏传》卷二）《贲》下体离卦，为乾卦二爻变为阴爻；上体艮卦，为坤卦上爻变为阳爻，程颐不赞成爻有往来升降，而主乾坤卦变说。程颐解释《贲》卦《彖》文“观乎人文，以化成天下”说：

如讼、无妄云刚来，岂自上体而来也？凡以柔居五者，皆云柔进而上行。柔，居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤。先儒不达，故谓《贲》本是泰卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？下离本乾中爻，变而成离；上艮本坤上爻，变而成艮。离在内，故云柔来；艮在上，故云刚上，非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四卦，皆由乾坤之变也。（同上）

此是认为《彖》文所谓的上下、往来、内外、进行等，并非自下体而上或者自上体而下，而是指刚柔居上下之位。如《贲》“柔来而文刚”，并非上体之柔降至下体刚中，只是说柔居下体乾刚之中位；“分刚上而文柔”，并非下体之刚升至上

位,只是说刚居上体坤柔之上位,此是以乾坤卦变说解释刚柔往来,《贲》非《泰》变,只是乾坤两卦所变,推而广之,六十四卦皆自乾坤卦变而来。“先儒”,是指虞翻、孔颖达等人,虞翻注此卦云:“《泰》上之乾二,乾二之坤上”,意思是《贲》由《泰》卦变而来,《泰》卦乾下坤上,上六降至九二或九二升至上六,变而为《贲》。孔疏吸收虞翻的卦变说,亦以刚柔升降解释《贲》卦,所谓“分刚而上,分柔而下也”。程颐不赞成爻有升降往来,只取乾坤卦变说,其注《随》、《蛊》等卦《彖》文也坚持此说。从思想渊源上看,程颐此解本于苏轼。苏轼曾说:“刚柔相易,皆本诸乾坤也。凡三子之卦言刚来者,明此本坤也,而乾来化之;凡三女之卦言柔来者,明此本乾也,而坤来化之。故凡言是者,皆三子三女相值之卦也,非是卦则无是言也。谓泰变为贲,此大惑也。”(《东坡易传》卷三)苏轼反对用《泰》卦变注解《贲》卦,主乾坤卦变,这一思想被程颐所继承。

针对此说,朱震首先以筮法中的变卦进行了反驳。他说:“或曰:先儒谓贲本泰卦,岂乾坤重而为泰又由泰而变乎?曰:此论之卦也。”(《卦图》卷上)朱震认为,程颐不懂之卦的含义,认为《泰》不能变为《贲》,然《周易》以变为占,凡其中任何一卦均可变为六十三卦,所谓之卦,就是变而之它卦,“乾坤重而为泰者,八卦变而为六十四卦也。由泰而为贲者,一卦变而为六十三卦也。”(同上)易学史上,持这种卦变法的还有焦延寿《易林》。朱震将李氏卦变与筮法中的变卦等同,实际上,李氏卦变所要表达的是一个具有完整意义的卦变体系,这与作为筮法的变卦还是有根本区别的。

其次,与苏轼、程颐主爻象不动说不同,朱震以爻象在卦体内的升降往来解释《彖》文的“刚柔往来”。他提出,《彖传》所言“往来”二字的涵义,是以内外言,以消息言,“内”是指一卦中的下三爻,即内卦,“外”是指一卦中的上三爻,即外卦。爻象自内而之外谓之往,自外而之内谓之来。以贲卦为例,贲自泰来,《彖·贲》“柔来而文刚”“分刚上而文柔”,是泰上体坤之上爻下而来二爻,泰下体乾之二爻上而往三爻,所谓“往来”,是就一个卦体的六爻而言,他说:

上下往来周流无穷者,刚柔相易以尽其爻之变也。爻之言往来,言上下内外者,岂唯三子三女相值之卦而已哉!故曰:“刚柔相推,变在其中矣。”又曰:“往来不穷谓之通。”又曰:“变动不居,周流六虚。”谓之“周流六虚”,则其往其来非谓三画之卦也。(同上)

《彖》文所说的刚柔往来,均是指爻象在卦体内的升降往来,不是指单卦,而是指六画卦,《系辞》对此已经明言,故而卦变本来为《周易》所固有。

从以上论述可以看出,朱震对李氏卦变图基本思想的把握是正确的,他反

复强调爻象在卦体内升降往来互易等的运动，正是李氏卦变图的理论根据所在。朱震还是李氏卦变思想的积极推崇者，其在《汉上易传》中多次引用李氏卦变解释《周易》经传。他提出卦变乃《易》所固有的思想，必然在逻辑上推导出《彖传》所言爻象上下、往来、升降、进行等的运动变化即是卦变的结论。朱震重视李氏卦变图，出于对两汉象数学的肯定。他对易学大师虞翻的观点多有继承，对其卦变说更是推崇备至。但他在解释该图时，又掺杂筮法中之之卦，企图将多种学说均纳入其中，建立一个无所不包的卦变体系，从而在思维上不得不走入混乱。黄宗羲在《易学象数论》第二卷中指出：“虞氏之卦变脉络分明如此，当时所著《周易注》、《周易集林》今既不传，其见于李鼎祚《易解》中者语焉不详，朱汉上据之以定虞氏卦变，遂有此然彼否之异，无怪赵汝楳谓其错杂无统也。”此评议即是认为朱震的卦变存有混乱错杂之处。

朱震在坚持取卦变说注《易》的同时，还对魏晋以来王弼等人反对卦变的思想提出了批评，“王弼尽斥卦变，以救易学之失，救之是也，尽斥之非也”（《坤》，卷一）。他还指出，王弼、皇甫谧等人一方面反对卦变，同时又取卦变注《易》，无法自圆其说而陷入矛盾，“王弼注《贲》曰：‘《坤》之上六来居二位，柔来文刚之义也，《乾》之九二分居上位，分刚上而文柔之义也’，此即卦变也，而弼力抵卦变，是终日数十而不知二五也”（《丛说》），又“注《损》九二曰：‘柔不可全益，刚不可全削，下不可以无正，初九已损刚以顺柔，九二履中而复损己以益柔，则剥道成焉。’此卦变也。故王昭素难弼曰：‘若九二损己变成剥道，则初九损刚，九二弗损，合成蒙卦。’”（同上）《损》初九刚变柔成《蒙》，又《损》九二刚变柔成《剥》，王弼此解，确实运用了卦变，朱震的批评，直中要害。

## 二、以爻象变易为基础的卦变观

朱震的卦变说，体系庞杂，貌似混乱，事实上却有一条主线贯穿在其中，这就是强调爻象之“变”。时贤研究朱震的卦变思想，都忽视了这一点。他提出：

易之为书，明天地之用，其用不过乎六爻，不可远也，远此而求之，则违道远矣。其道也屡迁，有变有动，不居其所，升降往来，循环流转于六位之中，位谓之虚者，虚其位以待变动也。……或自上而降，或自下而升，上下无常也。刚来则柔往，柔来则刚往，刚柔相易也。无常则不可为典，相易则不可为要，流行散从，唯变所适，然亦不过乎六爻，不过

者，以不可远也。其出入云者，以一卦内外言之，两体也，出则自内之外，往也，入者自外之内，来也，以是度外内之际而观消息盈虚之变。……盖不可远者，易之体也，而有用焉。为道也屡迁者，易之用也，而有体焉。能知卦象合一，体用同源者，斯可以言易之书矣。（卷八）

这段话是对《系辞》“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”一句的诠释，集中反映了朱震的易象观。所谓“道”，这里意指易象的变化之道；“用”，是指爻象的升降变易；“体”，是指卦象之体质。朱震将《周易》视为一本关于易象变化的书籍，认为《易》之为书，“载道者也”，而易象的变化之道，必须借助爻象在卦体内的升降变易方可表现出来。这是因为，易道变动不居，升降往来，“循环流转于六位之中”，而卦象中的爻象，就处在这样一个不断变化的过程中，故其位置为“虚”。因其为“虚”，所以具有灵活多变的象征意义，“或自上而降，或自下而升，上下无常也。刚来则柔往，柔来则刚往，刚柔相易也”，此即爻象之“用”。《周易》的变化之道，正是通过这六位爻象的变化而得以体现。然爻象无论如何变化，都不能离开卦象这一个整体，所谓“然亦不过乎六爻”，是指《易》中的卦象原始于初爻，要终于上爻，上下共六位以成其体质，这是不变的易之“体”。然此卦体又是通过六位爻象的变易而呈现出来，所以卦象与爻象，通过这种体和用的变动与调适，达到统一体内部的和谐，这就是朱震所说的“卦象合一，体用同源”。朱震的目的，在于说明易道变化无穷，其中的每一卦作为整体，其内部在爻与爻之间都是一种动态的关系，他总结说：“信斯言也，则《易》之为书，无非变也。”（《丛说》）卦爻象的这种变化，以象数体例的形式表现出来，就是以爻变为基础而发生的卦变。

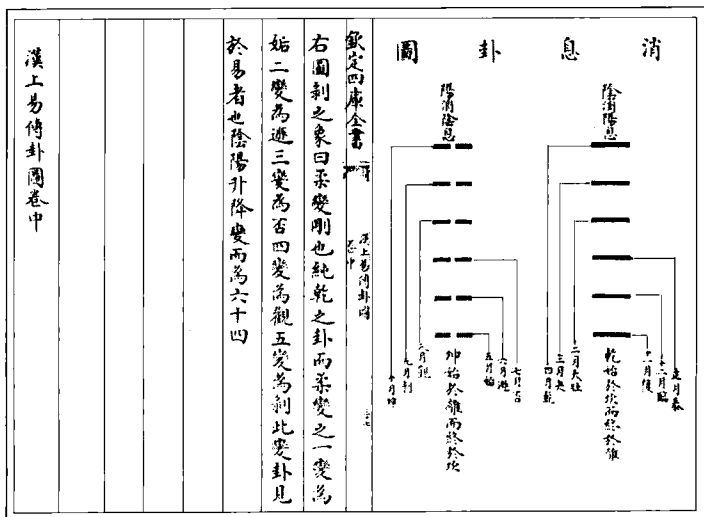
朱震进而从“体”“用”关系的角度讨论卦变：“或曰：‘圣人既重卦矣，又有卦变，何也？’曰：‘因体以明用也。《易》无非用，用无非变。以乾坤为体，则以八卦为用；以八卦为体，则以六十四卦为用；以六十四卦为体，则以卦变为用；以卦变为体，则以六爻相变为用。体用相资，其变无穷。’”（《屯》，卷一）此是以体用范畴说明卦变的理论意义。体，指卦的体质；用，指爻象的变化。乾坤两卦卦体最根本，一切卦变皆源于此，“以乾坤为体，则以八卦为用”，此是指乾坤生六子，“以八卦为体，则以六十四卦为用”，是指八卦相重而为六十四卦，“以六十四卦为体，则以卦变为用”，指六十四卦之间相互变易，“以卦变为体，则以六爻相变为用”，此是以爻象在卦体内的升降往来解说卦变。朱震此说，其实是将卦变看成是一个有系统的整体。系统的最上层是乾坤二卦，最下层为阴阳爻象，然阴阳爻象却是整个卦变体系得以形成的基本单位，卦变必须凭借爻象的变化，即所谓“体用相资”，才能表现易道变化无穷的规律，离开爻象之用，则无卦变。

## 三、卦变与卦气

朱震的卦变说还有一个显著的特点,就是将卦变与西汉的卦气结合,以卦气为卦变,进而又以卦气说作为其阐述卦变思想的内在依据。他在《自序》中说:

《乾》生三男,《坤》生三女。《乾》交乎《坤》,自《姤》至《剥》,《坤》交乎《乾》,自《复》至《夬》,十有二卦谓之辟卦。《坎》《离》《震》《兑》谓之四正,四正之卦,分主四时,十有二卦各主其月。《乾》贞于子而左行,《坤》贞于未而右行,左右交错,六十卦周天而复。阴阳之升降,四时之消息,天地之盈虚,万物之盛衰,咸系焉。其在《易》之复曰“七日来复”,《象》曰“至日在革”,曰“先王以治历明时”。在《说卦》曰:“震,东方也,巽,东南也,离,南方之卦也,兑,正秋也,乾,西北之卦也,坎,正北方之卦也,艮,东北之卦也。”此见于卦变者也。

这段话实质上是以卦气为卦变。首先,朱震以卦气说为根据解释十二消息卦变。他所称的十二辟卦,又称十二月卦,十二消息卦。消息卦的提出,是汉代易学与天文历法相结合的产物,反映了人们对自然界阴阳变化规律的认识。明确提出并应用十二辟卦解说《周易》的是汉代易学家孟喜。唐代僧一行说:“十二月卦,出于孟氏章句,其说本于气,而后人以人事明之。”之后京房、马融、郑玄、荀爽、虞翻等人都持此论。朱震继承先儒的思想,上文“《乾》交乎《坤》,自《姤》至《剥》,《坤》交乎《乾》,自《复》至《夬》,十有二卦谓之辟卦”,即是乾坤相索生十二辟卦。他在《卦图》卷中列有《消息卦图》,表达了这一思想。



此以卦变说解释《剥》卦《彖》文“柔变刚也”，认为《剥》由《乾》五变而成，《姤》、《遁》、《否》、《观》等皆自《乾》卦变而来，《姤》一阴下生为五月卦，《遁》二阴下生为六月卦，《否》三阴下生为七月卦，《观》四阴下生为八月卦，《剥》五阴下生为九月卦，《坤》六阴生为十月卦，此六卦阳消阴息，于消息卦为消卦。依此类推，《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》六卦阴消阳息，于消息卦为息卦。

朱震不仅以卦气为根据解释十二消息卦变，还将四正卦乃至整个六十四卦看成是由阴阳二气盈虚消长的变化所引起的，并以此为卦变，这是他在《自序》中重点表达的意思。朱震在《卦图》中卷收录了李溉的《卦气图》和《乾坤交错成六十四卦图》，这两幅图形集中表达了他的卦气和卦变思想（两图的具体内容将在论文第五章阐述）。值得注意的是，这里朱震把依六日七分说排列而成的六十四卦，看成是由乾坤阴阳二气交错而生成的卦，并以“推荡”二字概括此图，“如六十卦图，本于乾坤，并如阴阳，交错而行，传图者亦谓之推荡。”（《卦图》卷中）认为由乾坤交错生成的卦体现了阴阳二气相互推荡、交错而行的运动变化，以此作为其卦变说的理论依据。

卦气和卦变，分别是易学研究的两个重要领域。卦气说的特点是将《周易》卦爻与历法融为一体，揭示《周易》中阴阳消长的变化与节气转换的一致性，所以它非常重视阴阳二气在四季更替中的运动变化。卦变说则以卦爻象本身的变化为基础，它所强调的是阴阳二爻的变动所引起的整个卦体的改变。卦气说盛行于西汉，其作用主要在于以卦气为根据，建立起推天道明人事的象数筮占体例。卦变说虽本之于《彖传》，但直至东汉才得以健全完备，故清儒惠栋在谈论卦变时指出：“卦变之说本于《彖传》，荀慈明、虞仲翔、姚元直及蜀才、卢氏、侯果等之注详矣，而仲翔之说尤备。”（《易汉学》卷八）卦变说的作用主要在于注释《周易》经传。

朱震以卦气说为根据解释卦变，说明他注意到了两种体例间的内在联系，这种联系就本于阴阳二气的运动变化。考察东汉两位著名的易学家荀爽和虞翻，可以看出，他们已经常利用阴阳二气的思想解释卦变的产生。阴阳升降是荀爽解易的重要概念，林忠军指出：“荀氏卦变虽然貌似驳杂，但升降说一直贯穿始终，升降说是卦变说的基础，卦变说是升降说的延伸。”<sup>①</sup>余敦康说：“荀爽的这个观念实际上是从卦气图式中的阴阳推移的规律提炼而来的。”<sup>②</sup>虞翻卦变说主

① 林忠军《象数易学发展史》第一卷，第182-183页，济南：齐鲁书社，1998年

② 余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，第483页，上海：学林出版社，1997年

要受两派思想影响,一是孟喜派,虞翻自称世传孟氏易学,至他已五世。另一派是荀爽派,虞翻虽自视甚高,却独赏识荀氏易,称荀氏“号为知《易》”,“有愈俗儒”(《三国志·文类》卷十二)。清儒张惠言归纳认为,荀氏卦变说“见注者二十六卦,不同虞者,《蹇》、《解》、《革》三卦”(张惠言《周易荀氏九家易》)。虞翻从孟喜处汲取十二消息之说,并以其为主要变化之母,生成出其他众卦,然十二消息体现的正是乾坤阴阳相通交感作用而产生的有规律的变化,因此,整个虞翻卦变体系的理论基础就是乾坤阴阳变化之道。

朱震将两说联系在一起,除了它们本身存在着这种内在关联外,更加重要的原因是为其卦变说寻找理论根据。朱震的易学思想以太极之气为最高范畴,并主张有气而后有象,这就决定了他必然以阴阳二气解释《周易》中相关的体例,而卦气说就在于揭示《周易》六十四卦与阴阳二气消长变化及节气转化的一致性,以卦气为根据解释卦变,与他以气化的思想解释《周易》象数学的思维是相通的,这反映了朱震以“变”为主体的卦变观。

#### 四、对朱震卦变说的评析

朱震的卦变观,是其易学思想中体系最庞杂的部分,在内容上包括春秋时期的变卦,《说卦》中的乾坤生六子,京房乾坤生十二辟卦以及“八宫”中的卦变,虞翻等人的旁通、焦延寿《易林》中的一卦变六十三卦,李挺之变卦反对图和六十四卦相生图等,可以说,凡是由一卦变出或者生出另一卦及有关意义的思想,朱震皆视其为卦变。他将如此庞大而复杂的内容均纳入卦变说的体例下,企图建立一个无所不包的卦变体系,但是由于他并没有对卦变说的内涵和外延作出明确的规范,所以不得不陷入矛盾和混乱中。

一是对“卦变”和“变卦”这对概念的内涵界定不明。他先是将春秋时期用于占筮的变卦或之卦视为卦变,事实上变卦和卦变具有严格的区别,变卦和卜筮紧密结合,它的作用在于筮占,并且产生的时间甚早,可推至《易传》产生之前,卦变则是伴随注经的需要而产生的,以揭示《周易》六十四卦之间的种种内在联系。朱震将二者完全等同,并不准确。其后又将《焦氏易林》中一卦变为六十三卦也视为卦变说的范围,这又是掺杂筮法中之之卦。元代象数易学家丁易东对此专门作了纠正:“按某卦自某卦来之类,皆以阴阳多寡为类相易,此卦变也,彖辞言其本体所自来也。如九六之变,此变卦也,一卦可变六十三卦也,占筮之事也。”(《周易象义·凡例》)朱震“论屯临之变而引春秋某卦之某卦为言”,其失在



于混淆了二者的界限。

二是将旁通、反对和卦变混淆。旁通说始于虞翻,意思是两个卦体的阴阳爻象完全相反,由此而形成阴阳爻彼此相应而交通,后人又称之为“错卦”,所以它与因爻位变动而至卦变有区别。至于反对和卦变,严格地说,也应属于不同的解经体例。反对是将一卦六爻完全颠倒,由此而形成的另一卦象,将反对列入卦变,始自李挺之的“变卦反对图”。而清儒黄宗羲《易学象数论》,明确区分反对之象和卦变之象,以包括反对在内的七种取象方法为《易》所本有而加以支持,以包括卦变在内的四种取象为后儒附会之伪象而加以批评,这就是将反对和卦变视为两种不同的体例。朱震将旁通、反对均列入其卦变体系中,说明他对这三个概念的内涵与外延均缺乏系统的分类和明确的认识。

然而,朱震之所以作出上述种种违反常规的解释,是有其理论考虑的,这就是试图以“变”为主体内容,以卦变为基础,统率易学中的相关体例。

首先,朱震将其卦变说看成是体现易道变动不居的一个重要方面,为此他将卦变说建立在阴阳爻象往来变化的基础上。他以“体用相资,其变无穷”解释整个卦变系统,以阴阳爻象的变化作为卦变体系的基本单位,这些观点的提出,直接针对苏轼、二程等反对爻有升降往来的思想,具有一定的现实意义。

其次,朱震将其卦变说建立在阴阳气论的基础上,以阴阳二气运转不息作为阐发卦变的理论依据,据此,他将卦变说与西汉以来的卦气思想结合,其目的不仅是“借助卦气这种外在的形式完整地表达其卦变的思想”<sup>①</sup>,更主要的原因是为其卦变说提供理论上的支持,这与他“有气而后有象”的主张相一致。由于他将这两种学说联系起来,客观上又起到了整合两汉易学的作用。

最后,朱震对于卦变的多种解读,克服了各种体例间单向度、平面化的关系,形成了以爻象变易为主体内容,以卦变为统率,各体例间多维互动和联系。

<sup>①</sup> 林忠军《象数易学发展史》第二卷,第259页,济南:齐鲁书社,1998年

## 第四节 互体之“变”

在朱震的象数体例中,除了卦变能够充分体现易道的变化外,互体也具有这样的性质和功能,故而朱震对互体也给予了高度的重视。

互体作为象数易常用的取象方法,由来已久。早在春秋时,就以筮占的形式记载于《左传》中。进入汉朝以后,由于官方的极力提倡,象数易学得以空前的繁荣,互体说也由此得到发展和完善,从京房的互体经卦,到郑玄等人的连互别卦,再到虞翻以半象解互体,标志着互体说由简到繁、由浅入深的发展历程。宋儒朱震也深受此说的影响。他说:

一卦含四卦,四卦之中复有变动,上下相糅,百物成象。其在《易》则《离》《震》合而有《颐》,《坤》《离》具而生《坎》,在《系辞》则网罟取《离》,耒耨取《益》,为市取《噬嗑》,舟楫取《涣》,服乘取《随》,门柝取《豫》,杵臼取《小过》,弧矢取《睽》,栋宇取《大壮》,棺槨取《大过》,书契取《夬》。又曰:“八卦相荡。”又曰:“六爻相杂,唯其时物也。”又曰:“杂物撰德。”此见于互体者也。(《自序》)

上述这段话中的“一卦含四卦,四卦之中复有变动,上下相糅,百物成象”,代表了朱震对互体的总的看法。他认为互体的最大优点,就是取象丰富,灵活多变,能够充分满足解经的需要。

### 一、“一卦含四卦”——卦中本有之互体

上段引文中,“六爻相杂,唯其时务也”和“杂物撰德”两句,出自《系辞》,完整的表述是:“六爻相杂,唯其时务也。其初难知,其上易知,本末也。初辞拟之,卒成之终。若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备。”对于《系辞》中出现的“中爻”一词,易学家们各执己见,历来争讼不已。王弼、韩康伯认为,此处的中爻是指一卦中的二、五两个爻,孔疏因袭王韩二人,亦以此解说“中爻”。然持不同意见者,如崔憬则将“中爻”解为一卦中的二、三、四、五爻,理由是《系辞》“上既

具论初上二爻，次又以明其四爻也”，他批评王、韩、孔三人说：“孔疏扶王弼义，以此中爻为二五之爻，居中无偏，能统一卦之义。事必不然矣，何则？上文云‘六爻相杂，唯其时物’，言虽错杂而各独会于时，独立于物，岂可以二五之爻而兼其杂物撰德，是非存亡吉凶之事乎？”（《周易集解》引）崔氏认为，不独二五两个爻位，居中之二三四五爻，皆有其位与时，故也能裁定卦中的吉凶存亡之事。其实，王韩二人以二、五解中爻，其主要的意图，是以此为据反对互体之法。朱震反对王弼此论，必然以二、三、四、五解释中爻，他在行文中反复说：

乾以刚摩柔，坤以柔摩刚，刚柔相摩，八卦相荡，变化彰矣。《说卦》谓之中爻，先儒谓之互体。”（卷七）

中爻，崔憬所谓二、三、四、五，京房所谓互体是也。（卷八）

夫二五中也，二、三、四、五皆曰中爻，何也？曰：自三数之，自一至三，以二为中；自四至上，以五为中。以五数之，自二至上，以四为中。以四数之，自二至五，以三四为中。（卷八）

此是以中爻为互体的内在根据，认为互体与中爻只是称谓上的区别，本质上是同一的。他认为《系辞》中的“刚柔相摩，八卦相荡”一句，是以卦变为基础进而讲互体之法。此说本于《说卦》中的乾坤生“六子”。“六子”中震、艮、巽、兑由互体而来。乾以二五摩坤为坎，坤以二五摩乾为离。坎二三四爻互震，三四五爻互艮，离二三四爻互巽，三四五爻互兑，此即“八卦相荡，则坎离卦中互有震、艮、巽、兑之象，所谓互体也。”（《丛说》）值得注意的是，朱震认为《系辞》“刚柔相摩，八卦相荡”一句，不仅是讲互体，同时也是在讲卦变。其在《丛说》中讲：“《易》曰‘刚柔相摩，八卦相荡’，先儒谓阴阳之气，旋转摩薄。乾以二五摩坤成震坎艮，坤以二五摩乾成巽离兑，故刚柔相摩，则乾坤成坎离，所谓卦变也。”（《丛说》）卦变主要从“刚柔相摩”角度讲坎离两卦之生成，故其最后落实到坎离卦。互体则主要从“八卦相荡”角度讲坎离生成之后，中间之四爻互有震艮巽兑之象。朱震认为，《说卦》中的“乾坤相索生六子”，虽并未明言“中爻”，但其内在的涵义就是讲坎离两卦中四爻之互体，此种理解，源于虞翻，却并非《说卦》本义，《说卦》是言乾坤两个经卦生出各自独立的“六子”，而朱震的理解，却是指乾坤两个别卦经由卦变得坎离后互出之“子”，故其所谓“《说卦》谓之中爻，先儒谓之互体”，实际上是以虞翻之义解《说卦》乾坤生六子，“先儒”实指虞翻。朱震还将“杂物撰德”之“撰”字解为“数也”，其释《屯》卦初九说：“或问震又成巽，何也？曰：所谓杂物撰德也。撰，数也。……自三柔爻数之至于九五，巽也。……先儒传此谓之互体。”（《屯》，卷一）朱震以“撰”为数，一卦中数其中相连三爻，就是互体。

为了论证互体说合于《周易》之理,朱震还从易学发展史的角度,讨论互体说的渊源。他认为互体之法,最早可以追溯到《易传》成书之前的春秋时期。他说:“在《春秋传》见于卜筮,如周太史说《观》之《否》曰:‘坤,土也;巽,风也;乾,天也。风为天于土上,山也。有山之材而照之,以天光于是乎居土上。’自三至四有艮,互体也。”(《屯》,卷一)《观》、《否》两卦,若仅就内外卦来看,均无艮山之象,则此处艮当为互体而来。《观》三四五爻互艮,《否》二三四爻互艮。故杜预注曰:“自二至四有艮象,艮为山。”孔颖达疏曰:“二至四、三至五,两体交互,各成一卦,先儒谓之互体,圣人随其义而论之,或取互体,言其取义为常也。”朱震“自三至四有艮”,疑当为“自三至五有艮”,其以互体见于《左传》,显然受到了杜氏、孔氏的影响。他认为《易传》成书之后,互体说又发展为易学重要的内容,最早应用互体注《易》的思想家是子夏。朱震注《归妹》上六“土剝羊无血”说:

《子夏传》曰:“血谓四,士剝羊,三而无血。”是则子夏以来传《易》者以互体言矣。(《归妹》,卷六)

孙堂、马国翰、黄奭三家辑本所引均同于上,惟张惠言《易义别录》将“土剝羊,三而无血”两句断为朱震所言,刘玉建先生在《两汉象数易学研究》中对此进行过系统的论证,可参阅。由于这两句与互体并无直接的联系,故暂且不予考虑。惟“血谓四”一句,若不以互体解释则不通。《归妹》三、四、五爻互《坎》,《说卦》“《坎》为水,《坎》为血卦”,而九四爻又是互体《坎》之主爻,故此处简称“血谓四”。朱震所言“子夏以来传《易》者以互体言”有两层含义:一是据现存文献的记载,子夏应该是最早运用互体注《易》的易学家,二是自互体由子夏始创后,便成为易学家注《易》之重要体例,下及京房、虞翻、郑玄、崔憬等,“崔憬所谓二三四五,京房所谓互体也。”(卷八)“郑氏传马融之学,多用互体。”(《丛说》)“《说卦》谓之中爻,先儒谓之互体。”(卷七)

互体的类型,按照朱震的理解,至少包括“自三数之”的三爻互体、“自四数之”的四爻连互、“自五数之”的五爻连互这三种类型。《序》中所言“离震合而有颐,坤离具而生坎”就是三爻互体和四爻连互之例。离震合是《噬嗑》,此卦内卦是震,二三四互艮,上艮下震为别卦《颐》,这是以《噬嗑》初、二、三、四四爻连互解《颐》卦。坤离具是《明夷》,《明夷》卦二三四爻互为经卦《坎》。朱震也使用五爻连互和半象互体。其注《比》卦曰:“体剝,伤象”(《比》,卷一),《谦》卦曰:“上至二体师”(《谦》,卷一),此是运用五爻连互。又其解《豫》卦曰:“六五动则有震巽恒久之象”,《豫》卦六五阴变阳,三四五互《巽》,五上两爻为《震》之半象,下《巽》上《震》即《恒》卦,此为半象互体。

需要注意的是，朱震还将“自一至三，以二为中；自四至上，以五为中”也视为互体的一种情形，也就是说把一卦的内外两卦也视为互体。此说来自先儒郑玄，郑玄注《贲》：“卦互体有坎艮”，《艮》为《贲》之外卦；注《既济》九五“互体为坎也”，《坎》为《既济》外卦；注《旅》初六“爻互体艮”，《艮》为《旅》内卦，皆以内外卦为互体。《自序》中朱震以《系辞》“观象制器”章为言互体，其中“舟楫取《涣》”，朱震解释说：“《涣》，《否》四之二也。《乾》金剝《巽》木，浮于《坎》上，剝木为舟也。《离》火上锐，剝木为楫也。否塞者涣散，济不通也。”（卷八）按传统互体理论，如此解《涣》卦并没有取互体，但朱震既然视一卦之内外两卦为互体，则《巽》木、《坎》水均取互体说。据此，朱震在《自序》中所言的“一卦含四卦”，是指卦中经卦的互体，即一卦中的内外两经卦，加上二三四爻、三四五爻互体而产生的两个经卦。

## 二、“四卦之中复有变动”——由变而产生的新的互体

朱震对互体的理解，并不仅限于卦体本身具有的互体之象，与先儒相比，其互体观最主要的特点就是以“变”为主体，将互体与飞伏、卦变、动爻、反对等其他取象方法结合起来，通过卦爻象的变化产生新的互体，从而大量增加《周易》的取象范围，这就是朱震所说的“四卦之中复有变动”。

这里首先对朱震的飞伏说作一简单的介绍。关于飞伏，朱震讲：

伏爻何也？曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽兑艮相伏者也。见者为飞，不见者为伏。飞，方来也。伏，既往也。《说卦》：“巽其究为躁卦”，例飞伏也。太史公《律书》曰：“冬至一阴下藏，一阳上舒”，此论复卦初爻之伏巽也。（《乾》，卷一）

朱震以阴阳互藏解释飞伏。“飞”意为显见，“伏”意为潜伏未见。“飞”表现为来，“伏”表现为往。飞伏作为一种取象方法，始创于京房。京氏受阴阳二气说的启发，特别重视阴中有阳，阳中有阴，阴极则阳生，阳极则阴生这种阴阳二气之间相互包含、相互转化的规律。反映在卦爻的显见幽隐上，则表现为卦或爻的飞与伏，阳飞则阴伏，阴飞则阳伏，飞与伏既对立又相生。京房论飞伏主要是以八宫说为理论框架，依照八宫卦爻位自下而上的变化论爻与爻的飞伏。在语言的表述上，常常采用卦与卦的飞伏，但实质上指的是爻之飞伏。例如乾坤两卦飞伏，实质指的是乾上爻与坤上爻飞伏。京房注《乾》云：“与坤飞伏。”陆绩释之云：“壬戌土，癸酉金。”京房注《坤》云：“与乾飞伏。”陆绩释之云：“癸酉金，壬戌土。”

这里的“壬戌土”是《乾》上爻所纳干支，“癸酉金”是《坤》上爻所纳干支，此用来表示爻之飞伏，先言者为飞，后言者为伏。在《乾》卦自下而上变为《坤》卦，故《乾》上阳爻为飞，《坤》上阴爻为伏。在《坤》卦自下而上变为《乾》卦，故《坤》上阴爻为飞，《乾》上阳爻为伏，这就是乾坤两卦飞伏。

受此思想的影响，朱震也以阴阳互藏为飞伏。乾坤、坎离、震兑、巽离，卦画皆相反，所以互为飞伏。关于飞伏的理论依据，他指出：“天地万物无有独立者，极则相反，终不相离，以其不可离也。司马迁《律书》曰：‘冬至则一阴下藏，一阳上舒。’京房论八卦飞伏，虞翻论伏爻，郭璞又论伏爻纳甲，其说皆源于此。”（卷九）此是以阴阳始终不可分离为据，解释司马氏、京氏、虞氏、郭氏等人的飞伏说，其思想来源即在于阴阳对立双方处于互相依赖、互相转化的统一体中，独阳无阴或者独阴无阳，都不能形成天地万物。

朱震以《说卦》和太史公《律书》为证，说明飞伏说早已有之。他认为，《说卦》所言“巽其究为躁卦”，是讲震巽互为飞伏。巽有柔顺、静止之义，因其下伏有震卦，震为决躁，故言“巽其究为躁卦”。而《律书》所言冬至之日，在十二消息卦为复，复内卦为震，下伏巽，故朱震讲“此论复卦初爻之伏巽也”。考《周易》经传文，不仅《说卦》，而且卦爻辞皆含有阴阳互藏之义。如乾卦爻辞以“龙”喻阳，坤上六本为阴爻却言“龙战于野”，蕴含了乾阳伏于坤阴的思想。《文言》进一步解释说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也”，也有阴下伏阳之义。朱震以阴阳始终不可分离为飞伏说的理论根据，又结合《说卦》、《律书》等阐发阴阳互藏思想，这是其思想的可贵之处。但是，飞伏做为一种取象的学说，源自京房，《周易》并没有关于飞伏的明确说法，故朱震把飞伏说归于《说卦》似乎不妥，而以《律书》为证，将此说归于司马迁，也没有证据，不足为信。此外，他对京氏以八宫为基础的飞伏思想的把握也并不全面，但这并不是要否定朱震飞伏说的价值。林忠军教授指出，朱震在不失京氏之意的大前提下，抓住其精神实质，对飞伏说的内涵加以高度的概括，有利于注经，更加有利于象数易学在新的形势下传播。<sup>①</sup>

为了扩大互体的影响，朱震将飞伏与互体结合起来取象，他解《豫》卦时说：

或问互体之变有几？曰：“体有六变”。……且以《豫》卦九四论之，自四以上，震也，四以下，艮也，合上下视之，坎也。震有伏巽，艮有伏兑，坎有伏离，六体也。变而化之则无穷矣。故曰“杂物撰德”，其微显阐幽之道乎？”（《豫》，卷二）

① 林忠军《象数易学发展史》第二卷，第276页，济南：齐鲁书社，1998年

朱震认为,将互体与飞伏结合起来,就能变化出六个卦象。以《豫》卦为例,《豫》外卦为震,伏卦为巽;三四五爻互坎,伏卦为离;二三四爻互艮,伏卦为兑。《豫》经由伏伏后可取六个互体之象,故其在《序》中评论说:“一卦含四卦,四卦之中复有变动,上下相揉,百物成象。”又如《系辞》“为市取《噬嗑》”,朱震指出,《噬嗑》二三四互《艮》,《艮》下伏《兑》,《兑》为羸贝,有交易之义。这也是以互体为基础,将之与飞伏结合。

朱震还将互体之法与动爻、卦变、反对等结合取象,以进一步扩大互体说的取象范围。其解“耒耨取《益》”时指出,《益》由《否》乾四之坤初而成。《否》三四失位,变正“四之三”,则二三四互《坎》,《坎》为揉,又《否》初失位,变正四之初成《震》,《震》为木,故《系辞》有“揉木为耒”之说,这是将卦变、动爻与互体结合而取象。

关于“杵臼取《小过》”,朱震认为,《小过》由《明夷》初之四变。《小过》三四五爻互《兑》,二三四爻互《巽》,《兑》金断《巽》木,故为杵。《明夷》外卦为《坤》,《小过》二三四互《巽》,有《巽》木入《坤》土之义。《明夷》二三四互《坎》,《坎》有陷之义,“臼之象”。关于“棺槨取《大过》”,《大过》与《大壮》同属四阳二阴卦,故《大过》也由《遯》变。依《遯》“第一四变”图,一变《讼》;二变《巽》,二三四互《兑》,《巽》木而《兑》金毁之,即所谓“不树”;三变《鼎》,三四五互《兑》,《鼎》有《离》目《兑》泽之象,故曰“丧”;四变《大过》,《大过》中四爻,二三四与三四五爻均互《乾》,《巽》木处泽下,中有乾人,即“棺槨之象”。关于“书契取《夬》”,《夬》为五阳一阴卦,依“凡卦五阳一阴者皆自《姤》卦而来”,《姤》一变《同人》,内卦《巽》变为《离》,《离》为文;二变《履》,内卦为《兑》,三四五互《巽》,《兑》金刻木为契;四变《小畜》,阴居四当位,百官以治之象;五变《大有》,外卦为《离》,离明上达之象。这些是将卦变与互体结合而取象。

关于“栋宇取《大壮》”,朱震讲:“《大壮》自《遯》来,三复三变也。一变《中孚》,《艮》为居,《兑》为口,穴之象,穴居也。再变《大畜》,《乾》在上,天际也,野之象。《巽》入变《艮》而止,野处也。三变《大壮》,《震》木在上,栋也,《乾》天在下,宇也。《巽》风隐,《兑》泽流,待风雨也。”此是依李挺之“六十四卦相生图”,凡卦四阳二阴皆自《遯》变。《遯》“第三复三变”图,一变《中孚》,二变《大畜》,三变《大壮》。“《艮》为居”,指《中孚》三四五互《艮》;“《兑》泽流”,指《大壮》三四五互《兑》;“《巽》风隐”,指《大壮》外卦《震》下伏《巽》。这是将卦变、飞伏与互体结合而取象。

朱震还将反对与互体结合,其释《系辞》“弧矢取《睽》”时说,《睽》与《家人》为覆卦。《家人》三四五互《离》,为丝,二三四互《坎》,为弓,此有“弦木为弓”之

义。其将动爻与互体结合取象者,还有《豫》卦:“六五动则有震巽恒久之象”,《豫》卦六五爻阴变阳,三四五互《巽》,五上两爻为《震》之半象,下《巽》上《震》即《恒》卦。

### 三、以“变”为基础,以卦变推论互体

朱震将动爻、反对、李氏卦变图与互体结合,其实就是以广义卦变推论互体,在这个意义上,他讲卦变的目的,又是为了引出更多的互体,最后,通过互体所取之物象,解释卦爻辞。正因为如此,在朱震象数学的体例中,最重要的就是卦变与互体。这两种方法皆以“变”为基础,最大限度地满足了《周易》取象的需要。关于这一点,今人朱伯崑教授、林忠军教授均加以考证。<sup>①</sup>他解《剥》卦《彖》文时说:

象言象者三,《剥》也,《鼎》也,《小过》也。《剥》、《小过》,卦变之象也。卦变自辟卦言之,坤变复,六变而成乾,乾变姤,六变而成坤。自反对言之,复姤变十二卦,遯否临泰变四十八卦,自下而变也,观《剥》之象则知之矣。自相生言之,复姤五变成十卦,临遯五复五变成二十四卦,泰否三复三变成十八卦,上下相变也,观《小过》之象则知之矣。《鼎》,互体之象也,卦以阴阳虚实刚柔奇偶交错互变于六爻之中而象其物宜,观《鼎》之象则知之矣。观是三者,易之象举积此矣。(《剥》,卷三)

此是说,卦变和互体,乃《周易》象数学中最基本、最重要的体例,经由它们的各种变化而产生出新的易象,涵盖了《周易》所有的取象之法。朱震举《剥》与《小过》以说明卦变之法,《剥》体现的卦变,皆“自下而变”,其实就是李氏“变卦反对图”;《小过》体现的卦变,皆“上下相变”,其实是李氏“六十四卦相生图”。《鼎》则取互体之象,按朱震之意,似先言《鼎》卦变,再以此为基础取互体。他注《鼎》之《彖》“巽而耳目聪明”时说:“《鼎》自《遯》三变而成。一变《讼》,坎为耳,在下,听卑,聪也;再变巽,离为目,在四;三变《鼎》,离目在五,其视愈远,明也。所以聪明者,圣人卑巽下人,兼天下之耳以为听,故其耳聪,兼天下之目以为视,故

<sup>①</sup>二人考证分别参考朱伯崑《易学哲学史》(第二卷,第335-339页,北京:华夏出版社1995年版),林忠军《象数易学发展史》(第二卷,第257-266页,济南:齐鲁书社1998年版)。



其目明。”(《鼎》,卷五)依卦变之法,凡卦四阳二阴者皆自《遯》卦而来。《遯》六二上升至九三得《讼》,下体互坎有耳之象;再变六二升至九四得《巽》,三四五互离为目象;三变六二升至九五得《鼎》,四五六互离为目明之象。朱震对《鼎》卦的解释,就是将卦变与互体相结合,从而得出《鼎》卦《彖》文所言之象。所谓“卦以阴阳虚实刚柔奇偶交错互变于六爻之中而象其物宜”,就是指经由卦变而得互体之象。可见,卦变可以引出更加丰富的互体。

朱震重视这两种体例,也出于对历史上弃卦变与互体而不用的易学家的批评,魏晋时王弼撰《周易注》和《周易略例》,力排包括互体在内的象数之学,所谓“互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行。”(《略例·明象》)钟会著《易无互体论》,可见此二人最竭力反对的,就是卦变与互体这两种方法。朱震认为,《周易》一书的变化之道,集中体现在卦变与互体之上,“王弼谓互体不足,遂及卦变。钟会著论,力排互体,盖未详所谓易道甚大矣。”(《屯》,卷一)他讥讽王弼反对互体说,却又在《周易注》中运用互体,“王弼讥互体、卦变,然注《睽》六三曰:‘始虽受困,终获刚助。’《睽》自初至五成《困》,此用互体也。”(《丛说》)《睽》内卦为兑,三四五互坎,按照互体的惯例,一般互体在上者为上卦,在下者为下卦,据此,坎上兑下为《节》卦,但此处朱震为了抨击王弼,运用覆卦,以坎下兑上成《困》解。其实,王弼所言“始虽受困”一句,本身也未必就是以互体理解“困”字,朱震仅凭一己之见,断定王弼此说是用互体,这是一个令人怀疑之处。其又批评皇甫谧:“皇甫谧谓互体不可取,而论《明夷》曰:‘明久伤,则体《复》而《师》象立矣。得非武王之以之乎?’不知《明夷》九三互有坎体,《师》象已见,乃成南狩。”(《丛说》)

总之,朱震在其所处的时代背景下,坚决维护互体,总结两汉以来的互体思想,并以互体注《易》,旗帜鲜明地反对王弼等人讥互体的做法,这无疑是有利于象数易学发展的。与前人相比,朱震互体说最主要的特点,就是围绕“变”这一主体,与卦变说相结合,更加彻底地贯彻汉易以互体解《易》的精神,最大限度地满足《周易》取象的需要。朱熹专门对朱震的互体说进行了评价:“王弼破互体,朱子发用互体。”“互体自左氏已言,亦有道理,只是今推不合处多。”(《朱子语类》卷六十七)说明他并不反对取互体而注《易》,只是认为朱震的互体与经文多有不合,“朱震又多用伏卦互体说阴阳,说阳便及阴,说阴便及阳,乾可为坤,坤可为乾,太走作。”(《朱子语类》卷六十七)认为此派将《周易》经传中的象数讲过了头,“其涉于象数者,又皆牵强附会,而或以为出于圣人心思智虑之所为也。”(《启蒙序》)其实朱熹反对的,是将象数学无限制地扩大。

## 第五节 灵活多变的取象方法论

朱震既然将《周易》视为一本象书,那么,《易》之取象有何原则呢?他的一个基本看法是,必须根据《易》中卦爻象与卦爻辞的具体情况作具体的分析,不可一例而求、一端而尽。他于《丛说》专门探讨了几种有关卦爻象取象的方法和技巧,反映了取象的多变性和灵活性。他说:

卦有取前卦以为象者,有取后卦以为象者,有一爻而取两象者,有一象而兼二爻者,有一爻变动而二爻共取以为象者,其言可谓曲矣,然而尽万物之理,不如是无以致曲焉,不如是其言亦不能中矣。(《丛说》)

这些特殊的取象方法,进一步揭示了《周易》卦爻象和卦爻辞以及它们之间的关系,具体如下:

其一,爻象以相因而取象。

对于这种情况,朱震说:“或曰:卦爻有因前爻,何也?曰:亦彰往察来之一端也。前爻既往,后爻方来,来往相为用,故有因爻成象者,如《同人》九四因九三,九五因九三九四,《明夷》六二因初九也。有因前卦为象者,如《明夷》之上六因《晋》,《夬》之初九因《大壮》。玩其辞则可知,故曰断辞则备矣。《太玄》亦然,一首不尽其义,乃以二首明之。”(《明夷》,卷四)

就卦之爻象看,六爻组成一卦,所谓“前爻”“后爻”,指的是一卦中的相邻爻,居下位者为“前爻”,居上位者为“后爻”。若以“前爻”为“往”,后爻则为“来”,正是由于爻位在空间上的这种差异和联系,它们之间就产生了一种互动,体现在爻的取象上,有些卦中“后爻”的取象就因“前爻”而来,这乃《易》“彰往而察来”的一种表现。考之《同人》九四,爻辞云:“乘其墉,弗克,攻吉。”朱震注云:“九三动而争二成坤土,在内外之际,墉也。九四乃欲持虚自上乘之,故曰乘其墉。”(《同人》,卷二)《同人》九四有“乘墉”之象,是因为《同人》九三动而有《坤》土之半象,又九三于卦体处内外卦之际,故为“墉”,(“墉”,高亨注云“城墙”)九四居九三之上,故而有“承墉”之象。据此,朱震指出,《同人》九四爻所取之象,因前面九三而成。

又《同人》九五,爻辞云:“先号咷而后笑,大师克,相遇。”朱震注云:“三伏戎于莽,四乘其墉,动而争二,五成巽震坤,坤为丧,巽为号,震为声,号咷也。二非

三四之所能有，三四不动，二自往同于五，离目动为笑。理之所同，非争之所能得，非不争之所能亡。”（《同人》，卷二）卦中爻象以二五为应，九三九四非二之正应，唯九五与六二相应。《同人》九三、九四动则内卦为震，外卦为巽，二三四爻互坤，坤巽震合为號咷之象；九三、九四不动，六二上行同于九五，为“离目动为笑”。九五爻所取“先號咷”、“后笑”之象，皆因前面九三、九四爻而成。

至于《明夷》六二，爻辞云：“夷于左股”，朱震直接注云：“此爻因初九之往以取象。初往二成巽，震为左，巽，股也。”（《明夷》，卷四）《明夷》初九变之二，内卦为巽，依《说卦》，“巽为股”，又二三四互震，震为左，故《明夷》九二有“夷于左股”之象。这里《明夷》六二即因前面初九爻而取象，此即朱震于《丛说》中言：“有因前爻之动以为象者，如咸九五，咸在腓，明夷之二，夷于左股。”

爻象不仅在一卦内可以相因而取象，也有因为前卦后卦相因而取象的情况，“前卦”、“后卦”通常是指卦象在《序卦》中排列的先后次序相因，此种取象，实为取卦象解，而非取爻象。以朱震注《明夷》上六爻辞象辞为例，《明夷》上六爻辞曰：“不明晦。初登于天，后入于地。”象辞曰：“初登于天，照四国也，后入于地，失则也。”按照《周易》六十四卦排列次序，《明夷》前卦为《晋》，并且互为反卦。《晋》卦明出地上，反则为《明夷》，明入地中，故云“不明晦”。又《晋》时《离》之六五居九五之天位，下照坤，坤为国，故爻辞云“初登于天”，“照四国也”。《晋》反则《离》入于《坤》成《明夷》，“后入于地也”。这里朱震就是以《明夷》、《晋》相因又兼反对注解《明夷》上六爻辞，即以卦象解爻象。

另外，朱震注解《夬》初九：“壮于前趾，往不胜，为咎”时说：“《大壮》震为足，初九在下体之下，应足之动，趾也。《夬》自《大壮》积之，在《大壮》时，四刚已壮，长而至于五刚，则初九壮于前，《大壮》之趾也。”（《夬》，卷五）《夬》、《大壮》初九爻辞均有“趾”象，朱震指出，《夬》言“壮于前趾”源于《大壮》“壮于趾”，《夬》由《大壮》五阴变而来，故《大壮》之“趾”即为《夬》之“前趾”。这些卦爻的取象，从顺序上看，均因前卦而取象。其中，《明夷》和《晋》卦序相因又兼反对，《夬》与《大壮》就其共为十二消息卦言，卦序也是相因的。

其二，以相因义取卦象。

朱震认为，八卦取象还有按照相因之法而来的。如《震》、《艮》两卦，《震》卦阳在下，为大途，与之对应的《艮》卦则阳止于上，由于《震》《艮》两卦间存在这种相反相成的联系，因此《艮》卦取象时参照《震》“大途”而取“径路”象。又如《离》、《巽》两卦，《离》上下为阳，阳为实，中间为阴，阴为虚，外实内虚故为目，《巽》则两阳爻在上，因《离》之目象则《巽》为多白眼。还有一些卦象，如《观》卦“盥”象因《临》内卦《兑》而取象，《益》卦“悦”象因《损》内卦《兑》而取象，《大过》卦上《兑》

下《巽》，《兑》因《巽》有木象，故共享“栋桡”之象。《井》内卦为《巽》絜之象，二三四互《兑》，《兑》乃《巽》之反，故此处《兑》取反絜之象。正是由于卦象之间存在这种相因的关系，所以其取象相互参照而生生不息。

其三，有一爻而取两象，有一象而兼二爻，有一爻变动而二爻共取以为象。

对于一爻而取两象者，朱震认为，这种取象“丁宁重复而非繁也”（《丛说》）。他解《鼎》卦初六：“颠趾，利出否。得妾以其子，无咎”时指出，《鼎》初六爻在下体之下，动而应足，故为趾；二三四互乾为首，初四相易，下体变乾，首在下，为颠；三四五互震为足，有“颠趾”之象，初四相易而得位为正，有“出否”之象，故曰“颠趾，利出否”。又下体乾为君，二三四互兑为妾，三四五互震为子，妾以其有子而无咎，故“得妾以其子，无咎”，所以《鼎》初六爻的取象既取“颠趾出否”，又取“得妾以其子”，“皆喻得人”（《丛说》）。至于一象兼两爻者，例如《渐》九三、上九爻皆取“鸿渐于陆”。又如《升》九二与《萃》九五，爻辞皆取“孚”象，朱震曰：“升，萃之反，升之九二即萃之九五，故升萃二爻反复同象，明二五之孚也。（《渐》，卷五）一爻变动二爻共取象者，如《渐》卦六四爻取妇象，下降亲九三爻，九三爻辞则为“妇孕不育”，上升亲九五爻，九五爻辞为“妇三岁不孕”。<sup>①</sup>

其四，《周易》还有以爻画推测全卦之象的情况，这是说，根据一卦之中六爻的阴阳虚实等推测卦象。例如《鼎》卦，以全卦言之，初六为足，二三四为腹，又皆为阳卦，中实以受物，六五为耳，上九为铉，正是《鼎》象，有此象而又以木巽火，木入而火出，故为烹饪象，《家人》虽也有巽木离火象却无相应的爻画，所以无烹饪义。至于其他卦，皆可参照《鼎》卦，以爻画推测全卦之象，此即“于此言象则它卦以爻画为象者可以类推。”（《鼎》，卷五）

除此之外，朱震还取爻位之奇偶为象。他说：“初奇二偶三奇四偶五奇六偶，卦有取于奇偶为象者，如乾九四曰渊，渊，重坎也。自四至上有重坎象。”（《丛说》）乾卦六爻皆阳，但就六位之奇偶言，居奇位者，一三五为阳，居偶位者二四六为阴，从乾卦四和上爻位为阴看，《乾》卦象自四至上则为《坎》象，故爻辞曰“或跃在渊”。还有取策数和爻数为象者，此即“《易》有以一策当一日者，乾坤之策是也；有以一爻当一日者，七日来复是也；有以策数七八九六言日者，勿逐七日得是也。《易》之取象，岂一端而尽。”（《丛说》）还有取两体为象者：“自离至夬十三卦序，圣人备物致用，立成器以为天下利者，皆取重卦之象，故其制器取法皆有内外之象，其用亦然。”（同上）另外，有些卦辞的取象，很难找到相应的卦

<sup>①</sup>此处关于《渐》卦六四爻变而二爻取象，参见朱伯崑《易学哲学史》第二卷，第42页，北京：华夏出版社，1995年

象,例如《颐》、《小过》、《中孚》等卦辞爻辞,在卦体中并无相应的卦象存在,《颐》中无《离》,但卦辞有“观”之象,《小过》无《离》,但卦辞、爻辞有“飞鸟”之说,《中孚》无《坎》,但卦辞有豚鱼之说,这些如果按照常规,都解释不通,但是,按照焦氏《易林》,一卦可变为六十三卦,那么就可以解释这些问题。

朱震认为,他这里所讲的取象之法,在《周易》中并不是直接的、一目了然的,而是隐蔽、曲折的取象之法,故以“致曲”来形容之,“其言可谓曲矣,然而尽万物之理,不若是无以致曲焉,不若是其言亦不能中矣。”(《丛说》)反映了朱震取象思维具有灵活多变和无限丰富的特点,虽然细微曲折,却穷尽万物之理,企图以取象说解释卦爻象和卦爻辞存在着逻辑的必然联系。

## 第五章 图书学与汉易象数学的关联

朱震试图站在北宋以来易学发展的高度,以易数为主体,将汉易象数学与北宋图书学相结合。他的五行和纳甲继承了以京房、虞翻为代表的汉儒的思想,同时又杂糅了北宋图书之学,是整合汉宋象数易的结晶。他对易数及卦气等问题的探讨及有关图式的诠释,融象、数、理为一体,极大地丰富了汉易象数之学,又具有鲜明的时代特征。

### 第一节 北宋图书学传承之考察

易学图象,是易学家为了直观地揭示《周易》象数和义理而绘制的一系列图象。北宋以来易学的发展,虽然主流表现为义理之学,但是从治《易》的方法和探讨的内容看,宋易内部也分为象数和义理两大派。其中象数学派,除继承汉唐传统的注疏学风外,更为突出的特点是,提出各种图式解说《周易》原理,尤其是经过朱熹的确认和提倡后,以图书之学为主的象数之学成为宋易的重要组成部分,融合到占主导地位的义理之学中。图书学之所以能在宋代产生并迅速流行,首先是与道教的兴盛分不开。宋代从太祖赵匡胤始,就十分崇信道教,而道教的理论与《周易》关系十分密切。东汉魏伯阳作《周易参同契》,援易入道,凭借易理建立了炼丹的理论体系,其中最具影响的就是月体纳甲。宋初陈抟的《太极先天图》、《龙图》等,皆以《易》印道,以道发《易》。正是由于统治者的扶植,道教的兴起,与道教相关的融修炼与易学为一体的图书之学也流行开来。其次,象数易学在历经魏晋隋唐发展之低谷后,内在的弊端也已暴露无遗,而图书学的兴起,正好符合这一时期象数易学发展的需要,所以它一经产生,立即引起了诸多易学家尤其是象朱震这样的象数易学家的关注。最后,图书之学的产生也与北宋时期自然科学的进一步发展有着直接的关系。图书之学作为一种内含数理及其推

演和变化的思潮,离不开当时自然科学所取得的成果,如刘牧对河洛之数的解释,邵雍对先天之数的推算,皆依赖于数学和历法。

当图书之学发展到一定阶段而初具规模时,就必然需要对这些资料加以整理和收集,以便使图书学在新的历史条件和背景下进一步发展,朱震是易学史上第一个将这些易图加以汇编和整理的易学家,他在《卦图》三卷中,共列有四十四幅图式。这些图式,从不同的角度,对《周易》一书的原理加以阐述。朱震在卷首,有一句非常重要的话:

卦图,所以解剥《象》《象》,推广《说卦》,断古今之疑,发不尽之意,弥缝《易传》之缺者也。

这句话阐明了《卦图》三卷在朱震易学中的地位。《易经》作为上古圣人遗留给后人的一部神秘之书,蕴涵了无尽的奥秘,虽有孔圣人作《易传》以阐述其精蕴,但语言文字毕竟有其局限,故《易传》作为文字解释系统,还有缺憾之处。而易图的作用,就在于进一步解说《象》《象》二传,推广《说卦》思想,断古今人们所疑,阐发语言所未尽之意,从而弥缝《易传》欠缺不周处。简言之,就是通过卦图以尽《易传》未尽之意。这一说法,与朱熹评价周敦颐《太极图》时所言“太极图,立象以尽意,剖析幽微,周子盖不得已而作也”(《文集·答张敬夫》),意思颇相类似,均强调卦图的重要性,认为只有凭借卦图,方能表达易学中的象数和义理。

从北宋图书学讨论的内容来看,主要包括太极图、先后天图、河洛之图,故而朱震在《卦图》篇中,首列这几幅图式,并在《进易表》中,详细地阐述这几幅图式的传授谱系。他说:

国家龙兴,异人间出,汉上陈抟以先天图传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍。

放以《河图》《洛书》传李溉,溉传许坚,坚传范谔昌,谔昌传刘牧。

修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颢、程颐。

朱震是历史上第一位推说北宋图书之学传授谱系的易学家。他的这段话表达了这样的传授次第:

《先天图》 陈抟——种放——穆修——李之才——邵雍

《河图》《洛书》 种放——李溉——许坚——范谔昌——刘牧

《太极图》 穆修——周敦颐——程颢 程颐

这里,朱震只是指出,仅《先天图》始传自陈抟,至于《河图》《洛书》《太极图》是否亦始自陈抟,朱震并没有指出。然而,后世许多易学家却妄加揣测,认为朱

震在这段叙述中,把包括《河图》、《洛书》、《太极图》在内的图书学统统列入由陈抟所传。不过,考《汉上易传卦图》之《河图》一篇,朱震倒是指出《河图》传自陈抟,“右《河图》,刘牧传于范谔昌,谔昌传于许坚,坚传于李溉,溉传于种放,放传于希夷”,则在刘牧之前加入陈抟。然而朱震阐述《洛书》的传授,仅言:“右《洛书》,刘牧传之。”并未言传自陈抟。案黑白点的《河图》《洛书》在思想和表达形式上的同一性,决定这两种图式的作者绝对属于一人。而朱震在言《洛书》的传授时,仅言刘牧一人,并不言及陈抟,这就给后人留下一个疑问,《河图》《洛书》是陈抟所作,还是刘牧所作。李覿《删定易图论序》言:

世有治《易》根于刘牧者,其说日不同。因购牧所为《易图》五十五首,观之则甚重复。假令其说之善,犹不出乎《河图》、《洛书》、八卦三者之内,彼五十二皆疣赘也。

这里,李覿直接认为《河图》《洛书》为刘牧作,故言“根于刘牧”。又《易学启蒙》在《河图》《洛书》后有蔡元定之语:

惟刘牧意见,以九为《河图》,十为《洛书》,托言出于希夷……

此也直是认为《河图》《洛书》乃刘牧自己的思想,最多也不过是托言陈抟而已。或许正是出于上述这一误解,朱震认为《河图》传于陈抟。但是,对此他也可能心存疑忌,故在言《洛书》的传授时,仅提到刘牧一人。

再来考察《太极图》。朱震在叙述《太极图》的传授时,仅说此图传自穆修,并没有说传自陈抟。但先儒包括朱熹在内,都误认为朱震的意思是《太极图》由陈抟传自穆修,再由穆修传自周敦颐。如朱熹在《周子太极通书后序》中说:

熹又尝读朱内翰震《进易说表》,谓此图之传,自陈抟、种放、穆修而来。(《晦庵集》卷七十五)

又陆九渊说:

朱子发谓濂溪得《太极图》于穆伯长。伯长之传,出于陈希夷。其必有考。(《象山集》卷十二)

然考朱震《进易表》,他始终没有明言《太极图》由陈抟三传而至周敦颐,包括他在对《太极图》的注释中,都只是说:“右《太极图》,周敦实茂叔传二程先生。”并没有言及陈抟。由此可见,把《太极图》的渊源上溯至陈抟的说法,是后人的误解,并非朱震的原意。



然而,朱震在《进易表》中,虽没有说《太极图》传自陈抟,但他却明言此图由穆修传至周敦颐。他的这个说法后来遭到一些人的反对,其中就包括了朱熹。朱熹始终怀疑朱震的说法,直到后来,他看到了潘兴嗣为周敦颐所作的墓志铭,更加确认此图是周敦颐自己所亲作。潘兴嗣在《濂溪先生墓志铭》中写道:

(周敦颐)尤善谈名理,深于易学,作《太极图》、《易说》、《易通》数十篇,诗十卷,今藏于家。(《周子全书》卷二十)

潘兴嗣是周敦颐的友人,相互间应该是很熟悉的,因此他的这一说法具有参考的价值。在此基础上,朱熹又经过多方考证,认为周敦颐有可能通过张詠,接受了陈抟的某些思想<sup>①</sup>,然而《太极图》却是周敦颐自己所亲作:

至于先生,然后得之于心,而天地万物之理,巨细幽明、高下粗精,无所不贯,于是始为此图,以发其秘而。(《再定太极通书后序》,《朱文公文集》卷七十六)

这是确认了《太极图》是周敦颐所自作。到了元代,刘因著《记太极图说后》,对太极图的授受源流作了进一步的考察。他说:

《太极图》,朱子发谓周子传于穆伯长,而胡仁仲因之,遂亦谓穆特周子学之一师。陆子静因之,遂亦以朱录为有考而潘志之不足据也。盖胡氏兄弟于希夷不能无少讥议,是以谓周子非止为种、穆之学者。陆氏兄弟以为老氏之学而欲其当,谬加无极之责,而有所顾藉于周子也。(《静修集》卷七)

这是从学术考察前人的态度。接着,刘因又指出了非常重要,但一直被人们所忽略的问题:

然其实,则穆死于明道元年,而周子时年十四矣。是朱氏、胡氏、陆氏不惟不考乎潘志之过,而又不考乎此之过也。(同上)

既如此,周敦颐不太可能从穆修处学到《太极图》。胡适进一步提出异议:

今读穆集,无一语及陈抟,可怪。朱震之说必是瞎说。因为穆修死

<sup>①</sup>详细内容可参考李申《易图考》中《周氏太极图源流考》,北京:北京大学出版社,2001年

时(1032)周敦颐(生1017)只有15岁,无传授之理。邵雍生于1011,比周敦颐大六岁,尚且是穆的再传弟子,何况周呢?<sup>①</sup>

看来刘因的考证可信度较大。朱震之说却有失误。但是有一点是可以肯定的,那就是朱震认为《太极图说》是周敦颐所作。他在解说《太极图》时说:

右《太极图》,周敦实茂叔传二程先生。茂叔曰……

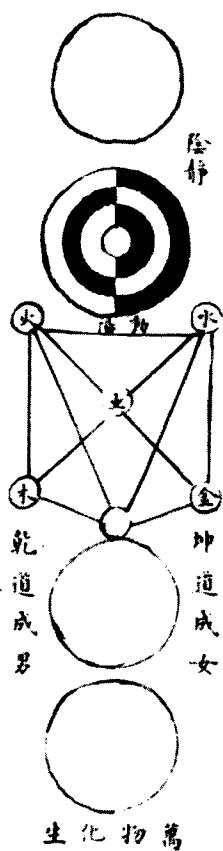
后面便是引用的《太极图说》全文。

综上所述,若仅就图式而言,周子太极图确实参照了道教的修炼图,但是,他将道家的修炼图置于儒家文化体系之下,以《易传》和《中庸》思想为依托,变逆则成丹的道教图式为儒学的宇宙生成图式,阐发了《系辞》“易有太极”章之大义,并提出“立人极”的道德伦理思想,这些又是他本人的创造和心得,也是《太极图》和道教修炼图的本质区别。所以,古人言太极图非周子自作,是专就图式而言,而主张是周子自作如朱熹等人,是就图式所阐发的义理而言。

以上是对朱震《进易表》所陈北宋图书之学传授谱系作的一些考察。从中可以看出,朱震的叙述,确实存在一些失误。但他所叙述的三支易图的传授谱系,大体符合北宋时期图书学派发展的情况。这三支传授谱系的共同特点,都以图式解说《周易》原理。北宋时期,图书之学十分流行,成为学术界的一大思潮,北宋道学家周敦颐和邵雍,都是从图书学派中分化出来的哲学家,在一定程度上,可以说宋明哲学史从图书学派开始。朱震能够意识到图书学派在宋明哲学和易学发展中的重要地位,这是其重要贡献。此外,他毕竟是中国易学史上,对图书之学的传授进行系统整理的第一人,如果没有他的整理,后人对图书之学的研究便无从着手。如果进一步就他对这些图式本身所包含的思想内容的议论看,朱震的思想确实具有时代的价值。

<sup>①</sup>曹伯言编《胡适日记》第二册,第358页,合肥:安徽教育出版社,2001年

# 太极图



欽定四庫全書

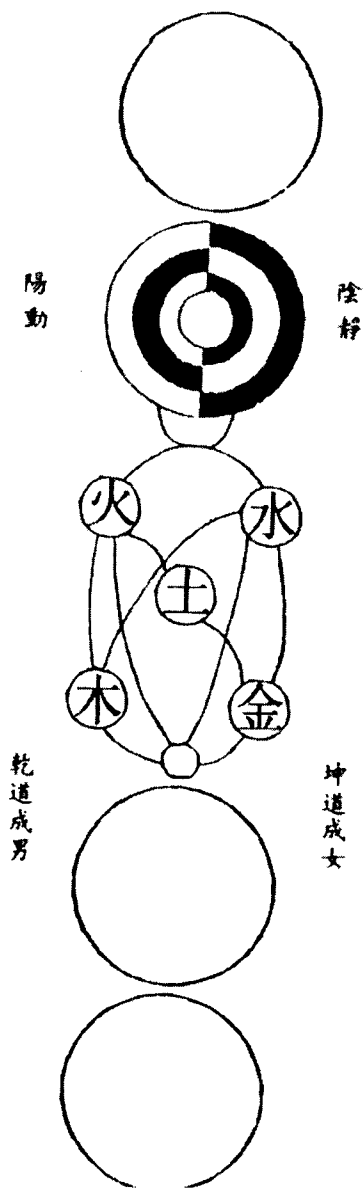
漢上易傳卦圖  
卷上

右太極圖周敦實茂叔傳二程先生茂叔曰無極而太  
極太極動而生陽動極而靜靜極而生陰靜極復動一  
動一靜互為其根分陰分陽兩儀立焉陽變陰合而生

(朱震《汉上易传》之太极图)

# 太極圖

太極圖說解  
太極圖

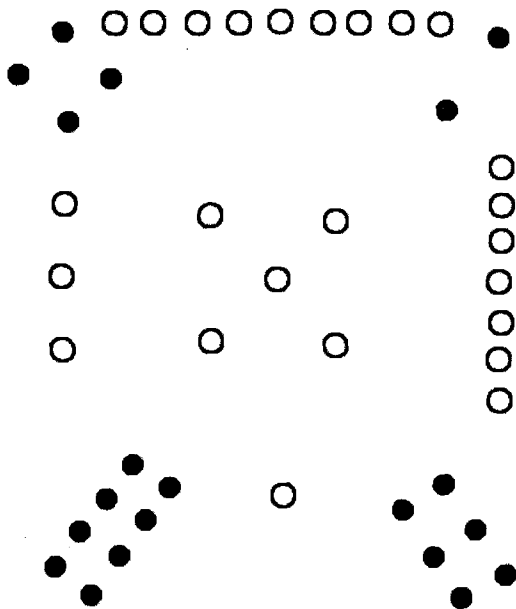


(朱熹《原本周易本义》之太極圖)

## 第二节 河洛学与汉易象数学之关系

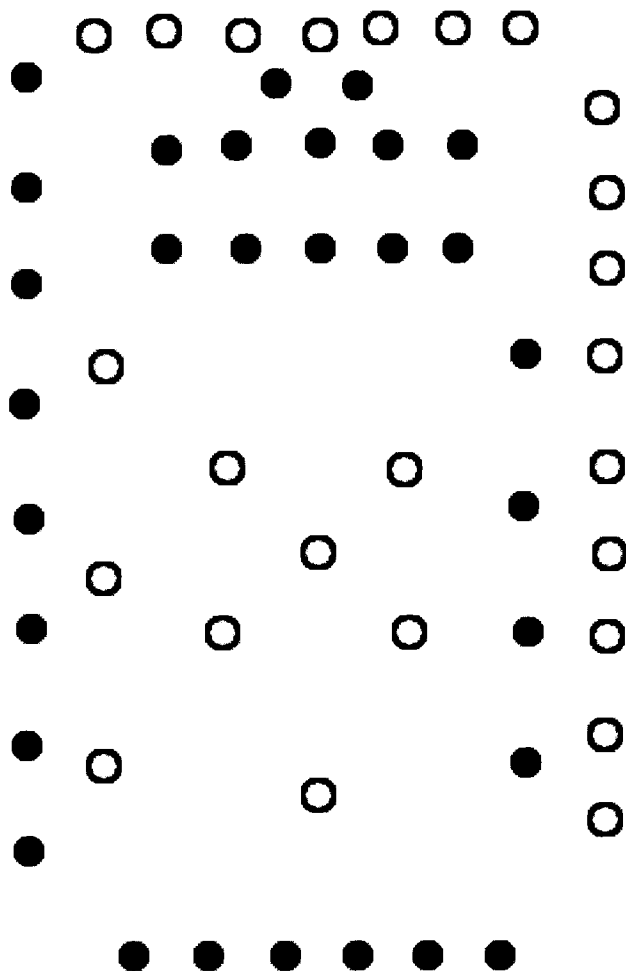
河图洛书是两个奇妙的数阵,它们最简洁、最形象地反映了古代中国“天圆地方”的宇宙观。虽然《易·系辞》说:“河出图,洛出书,圣人则之”,但历代经学家对其形成的过程、具体的形式以及在《易经》中的位置产生了无休止的争论。《礼记·明堂篇》说到象征天覆地载的“二九四、七五三、六一八”的明堂数制,《太玄》谈及“一六共宗、二七共朋、三八成友、四九同道、五五相守”的对称关系。汉末谶纬流行,图书被神化为天降神物。宋代道家易师承授受,汉易象数学借助图书学的形式而复兴,形成图书派易学。其内部又以对河图洛书的分歧最大,形成相互对立的两派,一派以刘牧为代表,继承陈抟、种放,以九为河图,十为洛书;另一派以邵雍、朱熹、蔡元定为代表,以十为河图,九为洛书。

河  
圖



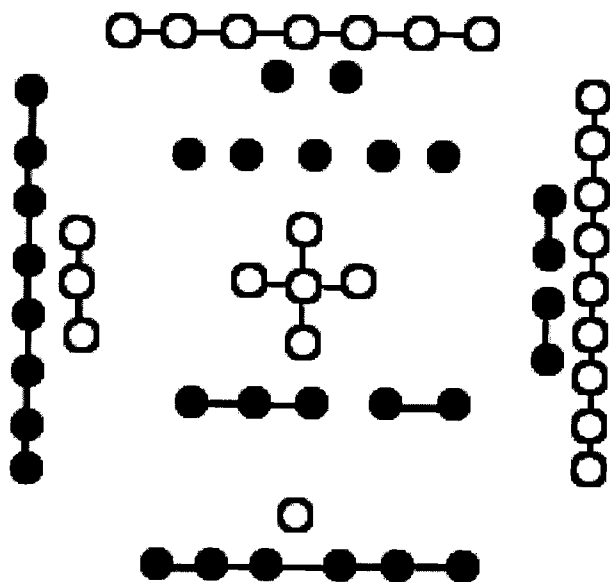
(朱震《汉上易传》之河图)

洛書



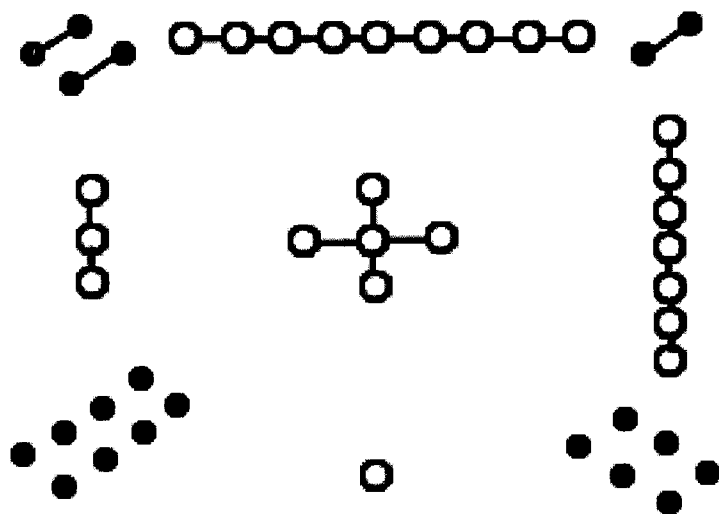
(朱震《汉上易传》之洛书)

# 河圖



(朱熹《原本周易本义》之河图)

# 洛書



(朱熹《原本周易本义》之洛书)



朱震对河图洛书的基本看法,因袭刘牧的观点,提出“九者,河图数也;十者,洛书数也”(卷九),所谓“九”,是指河图从一至九,包括九个自然数;“十”是指洛书从一至十,包括十个自然数。他认为,这两幅图形蕴含了丰富的数理,与《周易》有着不可分割的联系。

## 一、以典籍取证河洛图书学

朱震对于河图洛书的解析,体现了以典籍取证河洛的图书学派的倾向。关于河图,他以之为天降符瑞,预示有圣人即将受命,所谓“圣人受命,必有符瑞”(《卦图》卷上),此语出自《论语·子罕》:“鸾鸟不至,河不出图,吾已矣夫。”在朱震看来,河图以图式在北宋流行,始于陈抟,“陈抟其图戴九履一,左三右七,四二为肩,六八为足,纵横十有五,总四十有五”(同上),而陈抟思想又出自《列子·天瑞篇》。其书记载“易者,一也。一变而为七,七变而为九,九复变而为一”,朱震认为,此所言即为河图,“一”,指“太极不动之数”,“七”,指“大衍数”,“九”,指的是太玄数。《列子》被后世评定为魏晋人的作品,这段文字,本于《易纬·乾凿度》。然而,不论是《易纬》原文,还是《列子·天瑞篇》中的引文,其主要思想是讲气化宇宙观,与河图说没有丝毫的联系,其中的“一”可以看作是太极,乾始起于太极之“一”,变少阳之“七”,进而变老阳之“九”。“九”为阳之极,故“九者,气之究也,乃复变而为一”(《易纬·乾凿度》)。而朱震将《列子·天瑞篇》探讨的阴阳气化观视为论河图之图形,其目的是想将北宋的河图学与汉易结合起来,以论证此图形在汉代早已有之,但这样的理解,还是显得较为牵强。

关于《洛书》,朱震提出,《洛书》言五行生成之数,亦有所本,《洪范》有“一五行”之记载;《太玄》则有“一与六共宗,二与七共朋,三与八成友,四与九同道,五与五相守”之说。

以古籍取证河洛之数,这是图书派解《易》的重要方法,此法出自刘牧,朱震进一步继承发展。之后,程大昌、张行成等又在朱震的基础上有所阐发和推广,如关于河图,程大昌推断,《乾凿度》的作者“实尝亲见其图矣。其书言七八之象,九六之变,皆十五为宿,盖于图乎得之也”(《易原》卷一)。除《乾凿度》外,他还提出,《天瑞篇》中一变为七,七变为九,是言河图九数,但对“一”、“七”、“九”三数的解释与朱震不同,他所谓的“一”,“是取其已形者而言之也”,“为形变之始”,不是“太极之一也”,“九”是指“天五之气周行乎四德者,极乎此不可他变,故曰九者,究也”(同上),将一、七、九看成是从一至九的自然数,九数之中含有五行,

是河图。至于洛书，他以扬雄所言与洛书相符，说明扬雄尝亲见洛书，“雄盖见此书而得其骈立之位，故曰宗曰朋曰友曰道曰守也”（同上）。

但是，图书派的这些取证恐怕均不足为据。固然《列子》、《乾凿度》、《太玄》有九宫数和五行数而与河洛数相符，但这些典籍并未指明河图洛书，而且宋代之前的典籍中亦未曾见此二图，故单凭这些典籍中出现的数字与河图洛书相符，并不能排除河图洛书后起而本于汉代典籍的可能性。清儒黄宗羲评议说，“历考诸家（黄氏所指为《太玄》、《易纬》、《黄帝内经》、虞翻、王冰），皆以为天地之数，初未尝以此为河图也”，又言：“历考诸家（黄氏所指为《易纬》、《黄帝内经》、张衡、魏伯阳），皆以为九宫之数，初未尝以此为洛书也。图书之所指即如彼，二数之称名又如此，两者判然不相及”。黄氏又结合“图”、“书”名实之辩，驳斥图书派，提出河洛学实源自宋代，乃方士所为。（参见黄宗羲《易学象数论》卷一）其后，胡渭又进一步清算说：“自春秋以迄两汉言五行者，……虽皆言生成之数，却非为《易》而设。至郑康成始援以注《易》，而四象之义乃定。要之，未有以此数为河图洛书者。……自伪龙图出，而始以五十有五为羲皇重定之数矣。自伪关易出，而直以五行生成为龙马所负之图矣。刘牧、蔡元定从而扬其波，抑又甚焉。……谬种流传，变怪百出，原其弊，汉志有以启之”（《易图明辨》卷一）。以河图、洛书为战国两汉阴阳五行家学说的产物，与《周易》无关。将其纳入易学系统，始于郑玄，但郑玄亦并未以此数言河洛。以其为河图、洛书，强配八卦，出于宋儒的附会。但黄胡二人并不是要否认图书学派存在的价值，图书之学作为北宋时期的一种重要思潮，对中国古代的学术界特别是易学界曾产生过不可低估的影响。

## 二、五行数图和洛书数

“五行”一词，虽不见于通行本《易传》，却出现在帛书《易传》之《要》篇，依据帛书本《周易》的记载，《周易》乃是包含阴阳、四时、五行、八卦在内的天、地、人一体的宇宙演化大系统。五行说被广泛援入《周易》，实乃汉代儒生们的提倡。朱震尊重汉易传统，所以特别重视五行。他与汉儒的区别，或者说他对汉儒的发展之处在于，将汉代经学的五行观和北宋流行的图书学联系起来，创造“五行数图”，并以之为洛书。

所谓五行之数，是指五行生于数成于数可以用数表示。朱震说：

一生水而成六，二生火而成七，三生木而成八，四生金而成九，五生土而成十。生于阳者成于阴，三天两地也；生于阴者成于阳，两地而三天也。天以三兼二，地以二兼三，五行相得合而为五十。其在《系辞》曰：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。”（《自序》）

此言五行生成之数由从一至十共十个自然数构成，其中一、二、三、四、五为生数，六、七、八、九、十为成数。生数和成数的关系是：生数加五为成数。奇数一与偶数六匹配生成水，偶数二与奇数七匹配生成火，奇数三与偶数八匹配生成木，偶数四与奇数九匹配生成金，奇数五与偶数十匹配生成土。奇偶生成之数的特点是，生数为奇数则成数为偶数，生数为偶数则成数为奇数，奇数代表阳，偶数代表阴，“三天两地”“两地三天”代表一奇一偶、一阴一阳不可分割之义，以此解释五行以及由五行生成的世界万物皆遵从“一阴一阳之道”。他还认为，五行之数为《易》所固有，就是“天地之数”。

以图形演示如下：

## 数 行 五

火  
七  
二

水  
六  
一

土  
五  
十

金  
九  
四

水  
一  
六

朱震在“五行数图”下注解：“右图五行数者，洛书数也。”（《卦图》卷下）这是说，五行生成之数就是洛书数。

此图的理论渊源，可追溯至《易纬》、扬雄、郑玄等。扬雄指出：“三八为木，为东方，为春……四九为金，为西方，为秋……二七为火，为南方，为夏……一六为水，为北方，为冬……五五为土，为中央，为四维。”（《太玄·玄数》）郑玄亦云：“天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中，阳无偶，阴无妃，未得相成。地六成水于北与天一并，天七成火于南与地二并，地八成木于东与天三并，天九成金于西与地四并，地十成土于中与天五并也。”（《周易郑康成注》）到北宋，易学家刘牧阐述洛书说：“天一与地六合而生水，地二与天七合而生火，天三与地八合而生木，地四与天九合而生金，天五与地十合而生土。”（《易数钩隐图》卷上）由此可知，朱震对“五行数图”的理解，参照了汉易象数学和刘牧的洛书说，是综合汉宋易学的成果。

### 三、九宫数与河图数图

河图数，是指从一至九的自然数及其排列的规律。朱震认为，河图数即是九宫数。他在《卦图》卷下，又列有“卦数图”，图形如下：



朱震所列的八卦数图,源于《易纬》和郑玄的九宫数。九宫说始于先秦,《管子·幼官》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等典籍中均有关于天子在一年四季分居九个不同宫室的记载。将九宫说引入易学,主要见于《易纬·乾凿度》和郑玄注。《乾凿度》讲:“阳动而进,阴动而退。故阳以七,阴以八为象。易一阴一阳,合而为十五之谓道。阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则象变之数若一。阳动而进,变七之九,象其气之息也。阴动而退,变八之六,象其气之消也。故太一取其数以行九宫,四正四维皆合于十五。”“象”,是指阳七阴八不变之爻,七八相和为十五。“阳动而进”,以气言之,阳气生息,日益强大,以数言之,少阳七进而为老阳九;“阴动而退”,以气言之,象征阴气渐消,日益衰退,以数言之,少阴八变而为老阴六,六九之和亦为十五。十五象征一阴一阳之道,也吻合九宫四正四维之数。郑玄注释说,太一神下行九宫,行于八卦日辰之间,以阳出,以阴入,阳起于子,阴起于午,故太一下行从坎宫始,继而入坤宫、震宫、巽宫、然后息于中宫。再由中宫入乾宫、兑宫、艮宫、最后到离宫。以太一神出入的次序为准,分别配以相应的数字,由此而形成坎一、坤二、震三、巽四、中五、乾六、兑七、艮八、离九,此即九宫数。九宫数纵横或对角三数之和皆为十五。朱震吸收了《易纬》和郑玄的思想,他说:

所谓太一取其数从行九宫者,七八九六之数也。一与八为九,一与六为七,三与四为七,七与二为九。阳变七为九,阴变八之六,七与八为十五,九与六为十五,故四正四维皆合于十五。(《卦图》卷中)

朱震的贡献在于,他融汉儒的思想和北宋易学家刘牧、李觏的思想为一体,将八卦数与河图数结合,指出,“八卦数者,河图数也。”(《卦图》卷下)刘牧说:“今河图相传于前代,其数自一至九,包四象八卦之义而兼五行之数。”(《易数钩隐图》卷下)刘牧所言的“自一至九”,是指一至九的自然数,其和为四十五,其排列“戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,五为腹心,纵横数之,皆十五”(《遗论九事》)。观朱震“卦数图”,从一至九的排列,皆符合刘牧所言。八卦与这九个自然数的匹配,则是按照九宫次序,分别为坎一、坤二、震三、巽四、乾六、兑七、艮八、离九,由于刘牧并未将九数与八卦匹配,所以朱震此说可能来自郑玄和李觏。李觏论河图时说:“一三五七九奇数也,阳也,非中央则四正矣,坎离震兑之位也。二四六八十偶数,阴也,不得其正而得四隅矣,乾坤艮巽之位也。……坎一震三也,兑七离九也,坤二巽四也,乾六艮八也。抑又纵横数之,皆得十五。此非灼有条理,不可移易乎!”(《删定易图序论》)李觏以九宫之数配以八卦方位,本于郑玄,朱震此图中八卦方位与九数的匹配,正是以此为据。

#### 四、河图数、洛书数、天地数、大衍数和策数的关系

朱震以五行生成数解释天地之数，进而又指出五行数即是洛书数，由此必然会得出五行数、天地数、洛书数之间存在着一致性。不仅如此，朱震还进一步提出并论证河图之数、洛书之数、天地之数、大衍之数乃至策数之间相互包含，相互摄取，因相通而一致。

其一，天地之数、河图数、洛书数、大衍之数具有一致性。河图是取天地之数中从一至九的自然数，洛书则取从一至十天地之数的全体。从总数上看，河图数和为四十五，洛书数和为五十五，也与天地之数相通。天地之数与河图数、洛书数可以通过减五或者加五得出统一的五十数，如天地之数减五则为五十，如朱震所言“凡天地之数五十有五然五十则在其中”，河图之中五即十，所以“河图之数四十有五，而五十之数具”，洛书数与天地数同，减五亦为五十。而《周易》中的五十，正是大衍之数。就主次地位言，朱震以天地之数为主，河图数、洛书数、大衍数均依天地之数立。

其二，策数与大衍之数、河洛之数、天地之数也存在着一致性。在朱震看来，《易》之策数，为六、七、八、九四数，其中，六为一与五之合，七为二与五之合，八为三与五之合，九为四与五之合，故此四数之中含有一、二、三、四、五这五个数。举策数六、七、八、九，其实蕴涵从一到九这九个数，此即河图四十五数，由于“数五即十也”，故又为大衍之数，又五与十“未始离也”，故这九数其实也就是从一到十共十数，此即天地之数、洛书之数。此十数表现在河图，十与五两数隐于其他八数中，以示“土王四季”之意。这样，策数六、七、八、九，通过转化为从一到十这十个自然数，从而与天地之数、河洛之数、大衍之数具有一致性，这就是朱震所说：“六、七、八、九而五十之数具，五十之数而天地五十有五之数具。”（卷七）

#### 五、河洛数理与《易》之成书

对易数的探讨，是朱震易学不可忽视的一个组成部分，因为易数直接关系到《易》之成书的问题。他提出，圣人作《易》，既察乎天地之数、蓍龟之象数，又考之河图洛书之数，从而将天地之数、河洛之数、五行之数、大衍之数 and 策数糅合

在一起,形成一个体系,以此说明八卦和六十四卦形成的过程。他说:

……蓍一根而百茎,龟具八卦五行天地之数,神物也,故圣人则之。天地变化,四时行焉,万物生焉,故圣人效之。日月五星天象也,天不言,示之以象,吉凶见矣,故圣人象之。河图九宫,洛书五行,圣人则之。效之者,效之以六爻之动,……象之者,象也,……于蓍龟图书言则之者,大衍之数八卦五行,作易者则之。故乾坤坎离震巽艮兑三画之卦,爻合皆九六七八,九数皆十五,水六火七木八金九五行之数具焉。传曰:圣人以蓍龟而信天地四时日月之象数,以《河图》《洛书》而信蓍龟之象数,信矣,其不疑也,于是乎作《易》。(卷七)

他的八卦起源说,综合了《系辞》中的各种说法,既取观象设卦的模拟说,又取揲蓍和龟占说,同时又吸收则河洛而画卦的思想。《系辞》说:“是故天生神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人则之。”朱震认为,《系辞》有“爻也者,效天下之动者也”,“效”,是指圣人仿效天地四时的变化而创爻象;《系辞》又说:“象也者,像也”,“象”,是圣人模拟日月五星之天象而画八卦卦象;而所谓“则”,指天所生神物即蓍龟与河洛图书内含大衍之数 and 八卦五行,故圣人则之而画卦。河图就是九宫数,洛书就是五行数,河图、洛书内含天地自然蓍龟之数,有四象、八卦,因此是圣人画卦的依据之一。朱震的意思是圣人画卦参合了多种象数,其中就有天地之数,大衍之数,河洛之数,它们实际上是一致的。

朱震的这一看法,与北宋易学大师刘牧不同。易学史上,刘牧首论河洛数理与八卦的关系,他提出,“(河图)虽兼五行有中位而无土数,唯四十有五是有其象而未著其形也,唯四象八卦之义耳。龟书乃具五行生成之数五十有五矣。《易》者包象与器,故圣人资图书而作也。”(《易数钩隐图》卷下),河图有六、七、八、九四象,有此四象则生出八卦,故河图论四象不论五行,中五不配,其数为四十有五。洛书数则五十有五,中五配以地十,具五行生成之数。由于河图四象不附土数,所以四象没有形质,洛书则五行生成数皆备,所以具有形质。在《易》成书的过程中,河图呈其象,洛书陈其形,河图论道,洛书论器,缺一不可,圣人兼取之而作《易》。

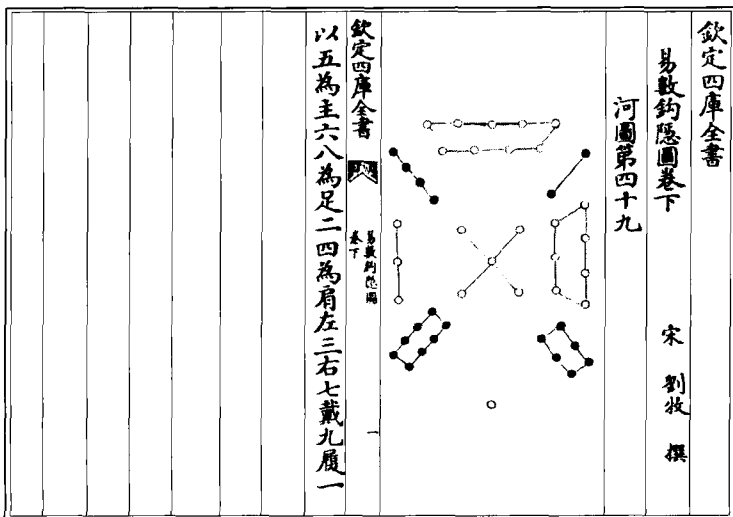
朱震在这个问题上,批判地继承了刘牧的思想。刘牧是宋易中的数学派,他以河洛之数为基本的出发点,旨在创建一种由数组成的图式诠释《周易》,推演八卦,而不考虑《易传·系辞》中有大衍蓍法、观象而设卦等诸种八卦起源说。在北宋,欧阳修虽然意识到《易传》对八卦产生有多种论述,但他认为这些说法不

能共存,从而对《易传》乃圣人所作这一传统的观念提出质疑。而朱震提出的,《易传》关于八卦产生的说法并不矛盾,能够共存并且相互参证的思想,既可驳倒欧阳修的质问,又能维护《周易》作为儒家经典著作的权威性。他对于刘牧思想的继承,在于注重从“象数”的角度阐发圣人作《易》的问题,但他又并不像刘牧,拘囿于抽象的数理而不能超越,他说:

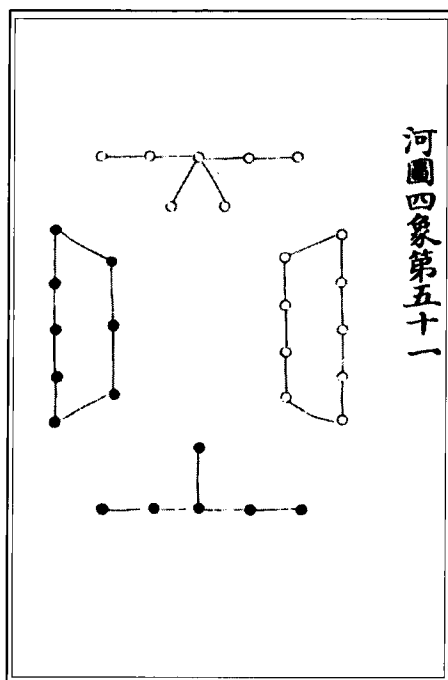
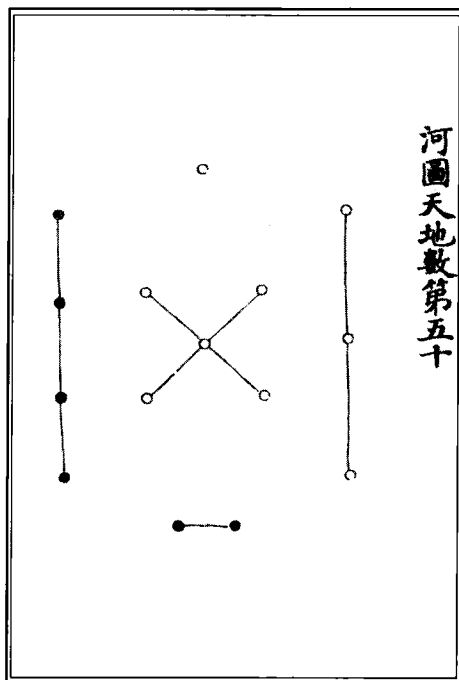
万物在天地间,不离乎五十有五之数。圣人虽不言,其能逃乎?然则易之为书,何为者也?物有理,易则开之,事有时,易则成之,圣人冒天下之道,所谓易者,如斯而已者也。……圣人于天地五十有五之数,盖有超然独得而遗乎数者,是故著运无穷可以前知,其德圆而神也。圣人以此洗心,酬酢万变,一毫不留于胸中,……惟吉凶与民同患,是以有开物成务,冒天下之道,此所谓不与圣人同忧者也。若舍是道,唯数而已,则《易》于天地为赘矣。(《卷七》)

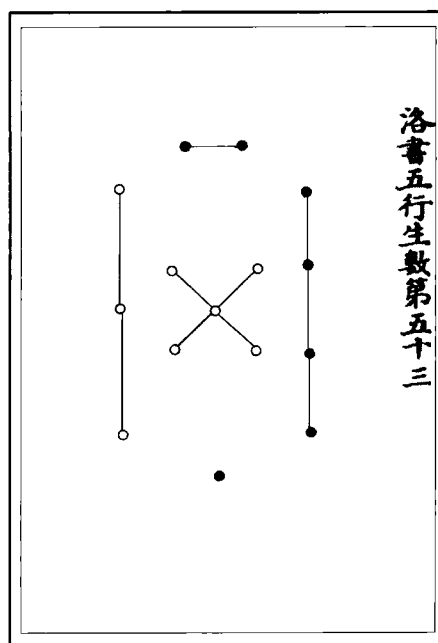
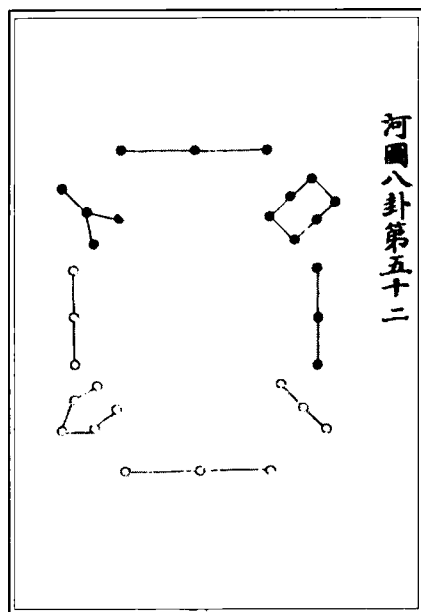
在这段话中,朱震一方面认可数在《周易》中的作用,另一方面,又肯定数不是易学的最高旨趣,它只是天人之道沟通的桥梁,所以圣人又能超越之乃至遗忘之。如果舍弃易道而专言象数,《周易》则丧失了其存在的社会意义和价值追求。这里,朱震虽然汲取了刘牧的河洛数理思想,但他并没有把易学归结为抽象的数理,而是从现实生活的层面,提倡开释易道以备民致用,这正符合了朱震以象数为基础而阐明义理,推天道以明人事的易学思维特色。

附刘牧《易数勾隐图》之河图、洛书:

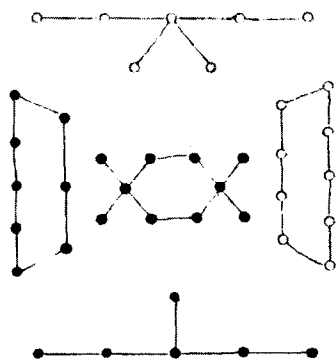








## 洛書五行成數第五十四



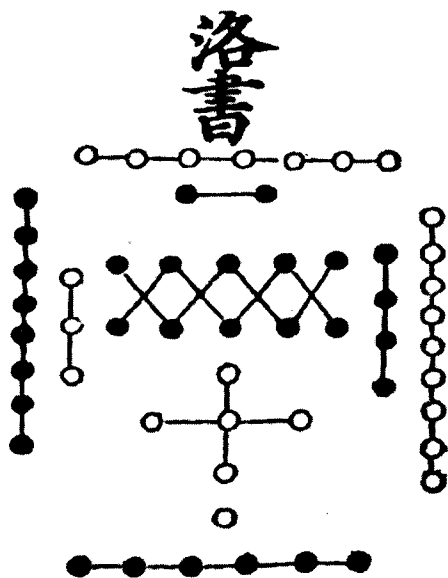
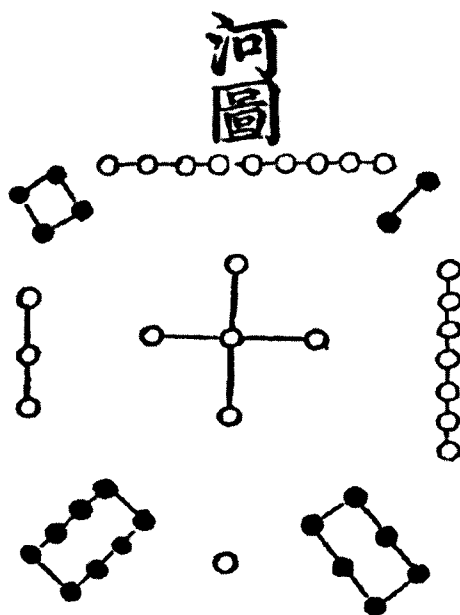
欽定四庫全書

易數鉤隱圖

四

或問曰洛書云一曰水二曰火三曰木四曰金五曰土則與龍圖五行之數之位不偶者何也答曰此謂陳其生數也且雖則陳其生數乃是已交之數也下篇分土王四季則備其成數矣且夫洛書九疇惟出於五行之數故先陳其已交之生數然後以土數足之乃可見其成數也

附李觀《刪定易圖序論》之河圖、洛書：



### 第三节 先天八卦和后天八卦的问题

#### 一、纳甲、月相纳甲图与先天八卦的关系

##### 1、纳甲及其数理

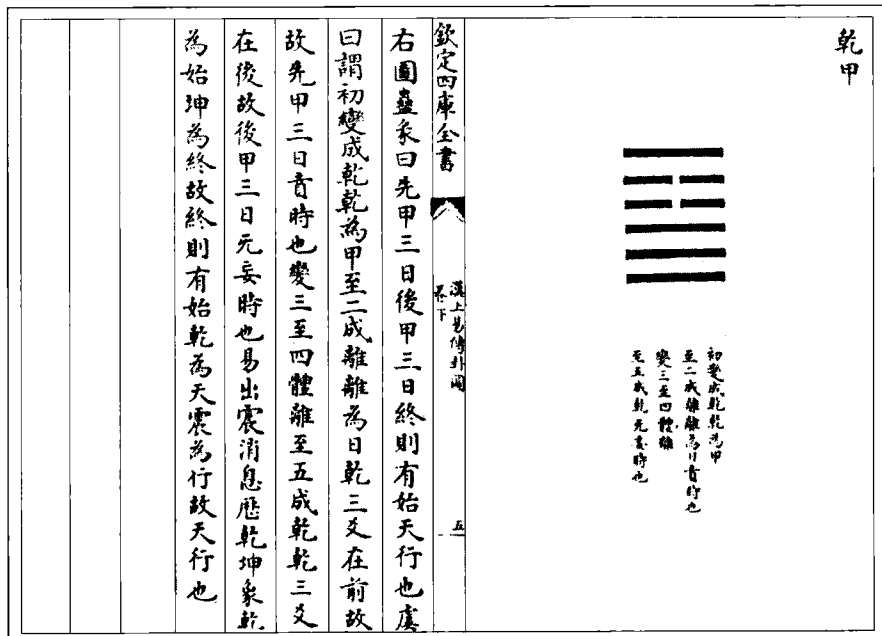
纳,有吸纳、纳入之意。纳甲,是将历法中的十干纳入易学中,与易卦相配,因天干以甲为首,“举甲以该十日”(《卦图》卷下),故称纳甲。朱震以纳甲注解《周易》,主要受京房纳甲说和虞翻月体纳甲的影响。关于八卦纳甲,朱震说:

乾纳甲壬,坤纳乙癸,震纳庚,巽纳辛,坎纳戊,离纳己,艮纳丙,兑纳丁,庚戌丙三者,得于乾者也;辛巳丁三者,得于坤者也。始于甲乙,终于壬癸,而天地五十五数具焉。其在《易》之《蛊》曰:“先甲三日,后甲三日。”在《巽》曰:“先庚三日,后庚三日。”在《离》曰:“巳日乃孚。”在《系辞》曰:“悬象著明莫大乎日月。”此见于纳甲者也。(《自序》)

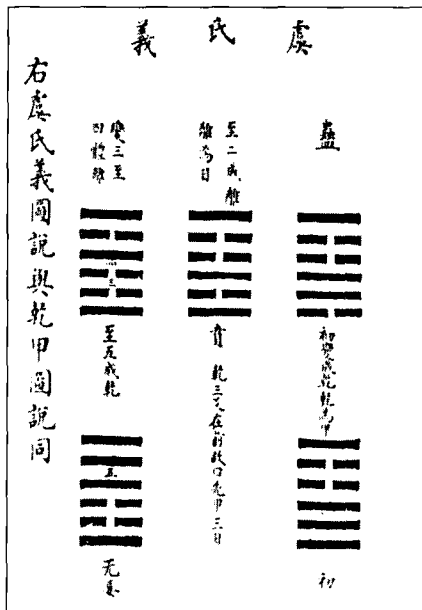
按照朱震之意,纳甲之法,即乾纳甲壬,乾内卦纳甲,外卦纳壬;坤纳乙癸,坤内卦纳乙,外卦纳癸。其他六卦依次为:震纳庚,巽纳辛,坎纳戊,离纳己,艮纳丙,兑纳丁。从形式上看,这是八卦与十干的简单搭配组合。实际上,这种搭配组合并不是随意的,而是有着一定的依据。乾坤纳甲乙壬癸,在于“乾坤者,阴阳之根本”(《卦图》卷下),分甲乙壬癸,代表阴阳之终始。历法中的天干,甲乙为始,甲为阳,乙为阴;壬癸为终,壬为阳,癸为阴,故乾纳甲壬,坤纳乙癸。其他六卦与天干的搭配,是按照《说卦》中“乾坤生六子”的次序,乾坤一索得震巽,故震纳庚,巽纳辛;再索得坎离,故坎纳戊,离纳己;三索得艮兑,故艮纳丙,兑纳丁。朱震所言“庚戌丙三者,得于乾者也;辛巳丁三者,得于坤者也”即指此意。然按照《说卦》六子顺序,长男、长女为首,宜纳丙丁,少男、少女居末,宜纳庚辛。对此,朱震以为,卦“皆自下生”(同上),八卦纳甲反映了造化胎育之理。依照北宋自然科学家沈括的理解,“卦必自下生,先初爻,次中爻,末乃至上爻。此易之叙,然亦胎育之理也。物之处胎甲,莫不倒生,自下而生者”(《梦溪笔谈》卷七)。据此,六子中震纳庚,巽纳辛,艮纳丙,兑纳丁。朱震的八卦纳甲说,从思想渊源上看,来

自西汉儒生京房。京房说：“分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。”（《京氏易传》卷下）

为了证明纳甲之法为《周易》所固有，朱震举《周易》古经中《蛊》、《巽》、《离》卦爻辞为例，并作“乾甲图”和“震庚图”，以图形加以解说。兹举“乾甲图”为例说明之：



此图本于《彖·蛊》：“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。”根据先儒八卦纳甲说，乾卦纳甲，故此图朱震称之为“乾甲图”。按照他的理解，“虞曰谓初变成乾，乾为甲，至二成离，离为日。乾三爻在前，故先甲三日。賁，时也。变三至四体离，至五成乾，乾三爻在后，故后甲三日。无妄，时也。《易》出震，消息历乾坤象。乾为始，坤为终，故终则有始。乾为天，震为行，故天行也。”（《卦图》卷下）此是说，《蛊》初六变为阳爻，内卦为《乾》，《乾》纳甲。九二变为阴爻，内卦《乾》变为《离》，《离》为日。《乾》卦三爻，在《离》卦之前，所以“先甲三日”。“至二成《离》”，即《蛊》下体变为《离》，下《离》上《艮》，为《贲》，所以说“《贲》，时也。”《蛊》九三变为阴爻，六四变为阳爻，外卦则为《离》，此即“变三至四体《离》”。《蛊》六五变为阴爻，则外卦《离》变为《乾》，内《震》外《乾》，为《无妄》，《乾》卦三爻在《离》卦之后，所以说“后甲三日”。朱震显然是以虞氏卦变兼纳甲说解释此图。他在此图之后，又作“虞氏义”图，具体展现了《蛊》卦变的情况：



由此可见，朱震所列的“乾甲图”其实就是“虞氏义图”，不过他在这里所要强调的就是，“右虞氏义图，说与乾甲图说同”（《卦图》卷下），也就是说，虞翻的解释，源于《周易》一书固有的纳甲法。这种阐释，与朱震治《易》的基本特点和方法有着密切的联系。朱震视象数学为易学之源，凡先儒所创象数之法，朱震均将其提升为《周易》所固有。事实上，《周易》古经中所记录的天干，只能说明古人以天干记日由来已久，至少在《易经》成书时便有此思想，而将十干纳入易学与易卦相配，始于西汉易学家京房。朱震并非不知纳甲始于京房、虞翻等人，只是由于他将《周易》的象数学视为易学之源，故而得出纳甲为《易》所固有的结论，这是受其易学立场的局限。

纳甲的数理，是指将十干所代表的从一至十共十个自然数与八卦相配，并以此为根据解释《系辞》“天地之数五十有五”，朱震说：

甲一乙二丙三丁四戊五己六庚七辛八壬九癸十，故乾纳甲壬，配一九，坤纳乙癸，配二十，震纳艮，配七，巽纳辛，配八，坎纳戊，配五，离纳己，配六，艮纳丙，配三，兑纳丁，配四，此天地五十五之数也。（同上）

以卦图的形式表达，就是朱震所列的“十日数图”（见后）。从一至十，共十个自然数，故朱震称之为“十日”。这十个自然数之和为五十五，即天地之数。实际上，以

从一至十的自然数配八卦,并非朱震所创,东汉易学家虞翻就曾以天干所代表的自然数解释易辞。如《屯》六二、《损》六五、《益》六二、《丰》初九、《节·彖》皆注云:“坤数十”,《震》六二注云:“震数七”,《既济》六二注云:“泰震为七。”又虞翻注《系辞》“天一”云:“水甲”,“地二”云:“火乙”,“天三”云:“木丙”,“地四”云:“金丁”,“天五”云:“土戊”,“地六”云:“水己”,“天七”云:“火庚”,“地八”云:“木辛”,“天九”云:“金壬”,“地十”云:“土癸”。可见,朱震关于纳甲数理的思想,是受启于虞翻的。他以八卦纳甲的数理解释天地五十五之数,不仅丰富了自虞翻以来的八卦纳甲说,而且突破了前人以五行生成之数解释天地五十五数的框架,将五行生成之数置入纳甲数理中加以解释,使天地五十五之数具有了更加丰富的内涵,这在易学史上是一种独创。

## 2、月体纳甲与先天八卦之关系

月体纳甲首创于东汉魏伯阳,他在《周易参同契》中,援道入易,以京氏纳甲为基本框架,杂糅当时天文学中有关月体运动变化的知识,创立了月体纳甲,以阐发炼丹的火候。而从易学的角度考虑,真正对纳甲有着深入研究和广泛运用的易学家,当推虞翻。然而虞氏月体纳甲在相当长的时间内无人问津,整个唐代唯李鼎祚《周易集解》有所采摭,至宋代,随着《周易参同契》地位的提升,朱震重拾其说,接受了虞翻的这一思想。他说:

《系辞》曰:“悬象著明莫大于日月。”虞曰:“谓日月悬天成八卦象。三日暮震象,月出庚。八日兑象,月见丁。十五日乾象,月盈甲壬。十六日旦巽象,月退辛。二十三日艮象,月消丙。三十日坤象,月灭乙。晦夕朔旦则坎象,水流戊。日中则离象,火就己。土位象见于中。日月相推而明生焉。”《坤·彖》曰:“西南得朋,东北丧朋。”虞曰:“阳丧灭坤,坤终复生。”此指说易道阴阳之大要也。又曰:“消乙入坤,灭藏于癸。”(同上)

这是根据月体在时空中的盈虚变化,比附《周易》八卦之象。每月初三日,月出西方,为生明,庚位在西方,震一阳生于二阴之下,似初三日之月体,故纳庚于震。初八日,月出南方,为上弦,丁位在南,兑一阴二阳,似初八日之月体,故纳丁于兑。十五日,月出东方,为望,甲位在东方。乾三爻皆阳,似十五日之月圆,故纳甲。十六日晨,月退西方,辛位在西,巽一阴始生二阳之下,似十六日晨之月体,



故巽纳辛。二十三日，月消于南方，为下弦，丙位在南，艮二阴一阳，似二十三日之月体，故纳丙于艮。三十日，月灭东方，为晦，乙位在东，坤三爻皆阴，似三十日之月体，故坤纳乙。月体运行，循环往复，乾坤为易之门户，阴阳之始终，故乾坤又纳壬癸。至于坎离两卦，由乾坤相交而成。朱震在《卦图》中列“天壬地癸会于北方图”，图如下：



朱震注云：

坎，坤体；离，乾体。乾坤壬癸会于北方。乾以阳交坤而成坎，所谓流戊也。坤以阴交乾而生离，所谓就己也。戊，阳土也，乾之中画也。己，阴土也，坤之中画也。阳为实，故月中有物，阴为虚而白，故自正中则成白昼。日月十二会，不会则光明息矣。（《卦图》卷下）

离己为日，日生于东，坎戊为月，月生于西，日月不相离，故离中有阴，坎中有阳，日月十二会，周而复始，变化无穷。朱震注《归妹》曰：“乾，天也，乾纳甲壬。坤，地也，坤纳乙癸。离，日也。坎，月也。故观月知日，观日月而知天地。以一月论之，日迟月速，东西相望，震兑也，月至于晦，则自东而北，乃与日会。东，乙也。北，癸也。消乙入癸，会入乾壬。壬癸北方气之所归，十有二会，万物毕昌，而月复见于

震兑矣。”(《归妹》卷五)朱震把月体纳甲视为自然界往复运转的现象,通过考察月体纳甲,可以了解整个自然界运动变化的规律。一月之中,三十日为日月会合之时,月自东而北,消乙入癸,会入乾壬,坎离会壬癸于北。

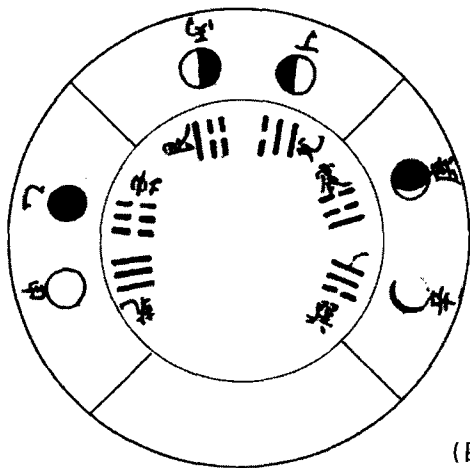
如果仅从文字上看,朱震与虞翻所说几无差别,惟巽卦,朱震从魏伯阳说,主十六日晨,巽卦用事,纳辛,而虞翻以十七日晨为巽卦。然从图式上考察,朱震在《卦图》卷下所列“纳甲图”和“天壬地癸会于北方图”,又与《参同契》和虞氏月相纳甲图显然有别:

## 漢 上 納 甲 圖



(图二)

# 参同契纳甲图



(图三)

图一、图二本质上是一致的,只是侧重点不同。“纳甲图”是对一月间月体纳甲情况的描述,而“天壬地癸会于北方图”重点在于描绘三十日坎离会壬癸时的情况。图一、图二和图三之间最主要的区别就是八卦所处方位的不同以及由此而形成图式上的根本差异。图式三坎离处中宫,而图一、图二坎位在西,离位在东;图三乾坤两卦处东,而图一、图二乾位在南,坤位在北;图三震巽处西,图一、图二震处东北,巽处西南;图三艮兑处南,图一、图二艮处西北,兑处东南。这样,八卦所处的方位在图中有了根本性的变化。《参同契》纳甲图是完全按照月体运行规律而作,八卦方位对应月体运行出没的规律,从这个角度看,图中所列八卦方位无误。

考察朱震对“纳甲图”的注释,可以发现他对月体纳甲中八卦方位是有正确认识的,这从他注解图二所使用的“丁南”、“庚西”、“戊己土位,象见于中”等文字可以证明。然而朱震在绘制图式时,没有依照应有的方位,而是有意进行了改造。经过改造的图式,完完全全是一副先天图。图中八卦的排列次序,只是依照月体盈虚的时间次序,从初三震开始,经八日兑,十五日乾,十六日巽,二十三日艮,三十日坤,呈顺时针方向,再配以坎离两卦,正好是一副“先天八卦图”。萧汉明教授指出:“这两个图与前面的月相纳甲图有一个共同的失误,均将坎离两卦

位置画反,显系受先天图说之影响。”<sup>①</sup>对此,刘大钧教授也有精彩的评说:“依照天体纳甲说,以月体在一月中盈亏消长卦象之序排列而成的卦图,再配以坎戊离己两卦,使此两卦‘相推’而‘悬象著明’并要‘象见于中’。依此,则一幅宋人‘先天图’已跃然纸上矣。”<sup>②</sup>

北宋是图书学昌明时期,诸种图像中,又以“先天图”、“河图”、“洛书”、“太极图”影响最广,故朱震在《进易表》中专门列此三类图书的传授系统。另一方面,朱震又视纳甲为易学之重要体例,因此,他很自然地试图把这两方面思想结合起来。在《汉上易传》中,我们还可以找到朱震以纳甲注释洛书的思想,如他解释《系辞》“天数五,地数五,五位相得而各有合”时说:

一三五七九,奇也,故天数五;二四六八十,偶也,故地数十。九者,河图数也;十者,洛书数也。五位相得者,一五为六,故一与六相得;二五为七,故二与七相得;三五为八,故三与八相得;四五为九,故四与九相得;五五为十,故五与十相得。然各有合,故一与二合,丁壬也;三与五合,甲己也;五与六合,戊癸也;七与四合,丙辛也;九与八合,乙庚也;五即十也,天地五十有五,大概如此。(卷七)

在此,朱震把《系辞》“五位相得而各有合”一句从中剖开,以天地之数两两搭配解释“五位相得”,此即洛书中的五对数:一与六、二与七、三与八、四与九、五与十。“各有合”依据洛书十数之方位与月体纳甲方位的一致性,将洛书与天干所代表的十个自然数搭配。一居洛书北方,在纳甲,北方为壬;二居洛书南方,在纳甲,南方为丁(兑),故“一与二合,丁壬也。”洛书三的位置在东方,于纳甲,东方为甲(乾);五居中央,于纳甲,中央为己(离),故“三与五合,甲己也。”又洛书五中央亦可纳戊(坎),六居洛书北,于纳甲,北方为癸,故“五与六合,戊癸也。”七居洛书南,于纳甲,南方为丙(艮),四居洛书西方,于纳甲,西方为辛(巽),故“七与四合,丙辛也。”九居洛书之西,于纳甲西方也可为庚(震);八居洛书之东,于纳甲,东方为乙(坤),故“九与八合,乙庚也。”

由此可见,朱震在以纳甲解释《系辞》“各有合”时,充分运用了月体纳甲方位说,这再次说明朱震对纳甲中八卦方位是有清醒认识的。他运用八卦纳甲方位的目的是为了以纳甲解释天地之数 and 洛书数,这又说明他非常注重将纳甲法

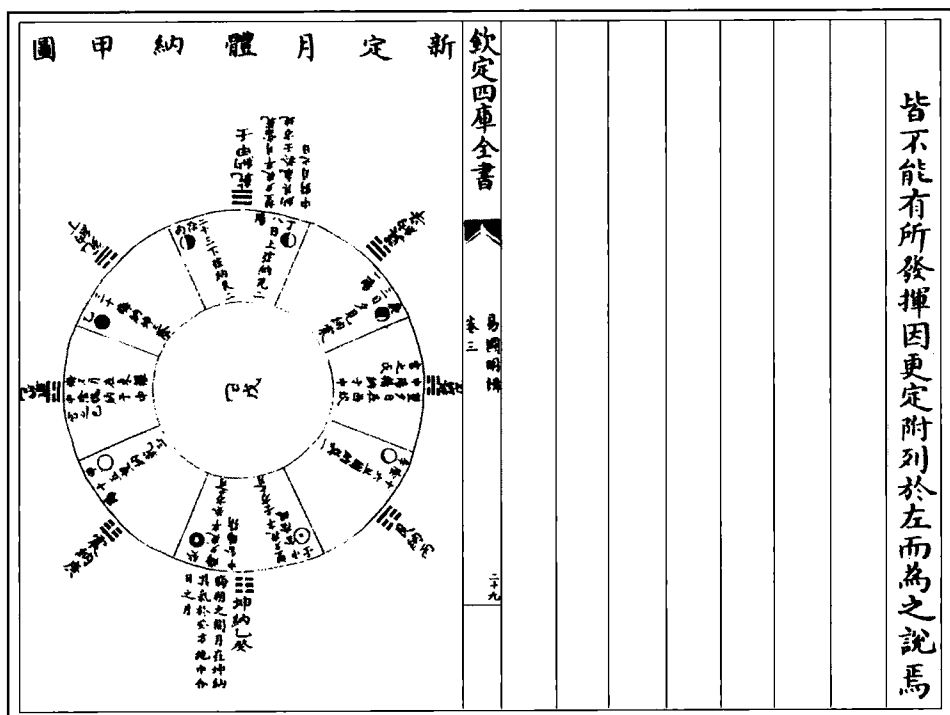
①萧汉明《〈周易参同契〉研究》,第188页,上海:上海文化出版社,2001年

②刘大钧《关于“图”“书”及今本与帛本卦序之探讨》,《象数易学研究》(一),济南:齐鲁书社,1996年2月

与当时的图书之学结合起来。他按照月体在一月中盈虚消长的时间顺序而绘制的纳甲图,改造了虞氏纳甲图,却完全符合先天图的图式。这说明朱震有意识地将汉代月体纳甲说与北宋图书学相结合,反映了他作为北宋象数易学家,沿着整合汉宋易学于一体的方向努力和探索。

朱震以《参同契》中的纳甲法解释先天图,并非出于主观臆象或是巧合,而是有其内在的理论依据的。一方面,《参同契》是一部建立在汉代易学诸多条例体系上的独特结构和语言表达方式,或者说,它是一部假借《周易》概念和思想体系而写成的炼丹著作,故而与《周易》一书有着无法割舍的内在联系,另一方面,从先天图的传授谱系看,邵雍易学思想渊源于陈抟道家思想,这一点众家皆有论述,不独见于朱震的《进易表》,而《参同契》即为道家丹道之书。因此,不能排除先天之学与《参同契》可能确实存在某种联系。以邵氏先天学与《参同契》相比,《参同契》只不过偏向于外丹修炼,而邵氏先天图重视心的作用,邵氏认为,先天图中心为“太极”,太极即是心,即是道,此心即是自然之理,自然之道,“心一而不分”,能应万物,故又为君子虚心不动之心。

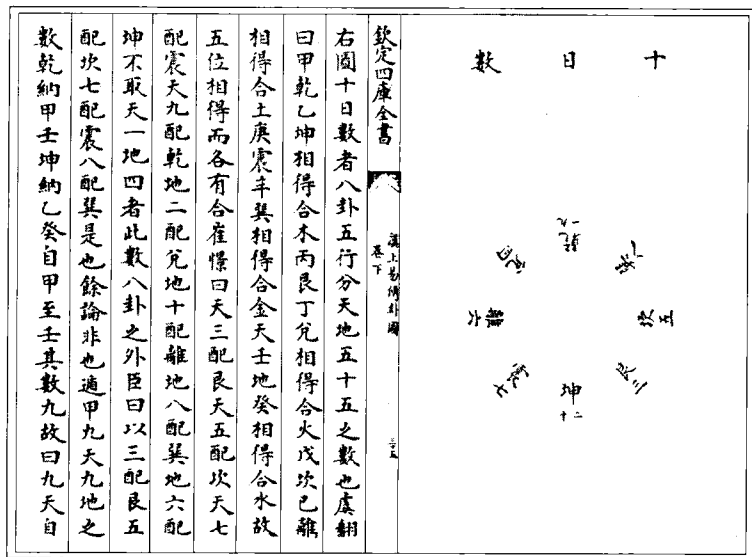
朱震之后,朱熹也认为先天图与纳甲相应。朱熹说:“先天图与纳甲相应,故季通言与《参同契》合。以图观之,坤复之间为晦,震为初三,一阳生,初八日为兑,月上弦,十五日为乾,十八日为巽,一阴生,二十三日为艮,月下弦。坎离为日月,故不用。……此图自陈希夷传来,如穆、李,想只收得,未必能晓,康节自思量出来。”(《朱子语类》卷六十五)又说:“先天图一日有一个恁地道理,一月有一个恁地道理。”(同上)朱子此说,实际上就是认为先天图内含《参同契》原理。宋元之际,道教易学家俞琰也指出,魏伯阳《参同契》是借《周易》明人生丹道之术。他说:“易外别传者,先天图环中之秘,汉儒魏伯阳《参同契》之学也。人生天地间,首乾腹坤,呼日吸月,与天地同一阴阳,《易》以道阴阳,故伯阳借《易》以明,其说大要不出先天一图。”(《易外别传序》)因此,他参照邵氏先天图及朱熹思想解说《参同契》人身修炼之理,同时又以《参同契》丹道思想印证邵氏先天图。清代考据家胡渭进一步确认《参同契》与先天图的关系,指出《六书本义》所传的天地自然之图,又名古太极图,主乾南坤北离东坎西,即本于《参同契》,二图出于陈抟,后传于邵雍,即邵氏先天八卦图所本。胡渭还自制了《新定月体纳甲图》,此图融月体纳甲与先天图于一体,实则本于朱震的“纳甲图”。图如下:



此图与《参同契》月体纳甲图相比,增加了两种月相(●)(◎),这两种月相,是用来解答“乾坤兼纳壬癸之义”,其中(◎)为壬,意为“望夕夜半,壬方之月,中合阴魄”,(●)为癸,意为“晦夕夜半,癸方之月,中合阳精”。至于坎离“寄纳戊己”,胡渭以为,坎表示“望夕日在西,坎中阳精,纳于中宫之戊”,离表示“晦夕月在东,离中阴魄,纳于中宫之己”。胡渭注解此图说:“……汉上图较胜,然坎离寄纳戊己,乾坤兼纳壬癸之义,皆不能有所发挥,因更定附列于左而为之说焉。”(《易图明辨》卷三)胡氏作此图的目的,就是在朱震纳甲图的基础上作进一步的解说和发挥。该图形的内层为月相纳甲,外层为先天八卦,与“汉上纳甲图”几尽一致。由此可见,将先天图与纳甲结合,是南宋以来易学研究的一个重要方面,而这一思想的首倡者,当推朱震。

综上所述,朱震的纳甲思想继承了以京房、虞翻为代表的汉儒的思想,同时又杂糅北宋图书之学,是整合汉宋象数易学的结晶。他对纳甲与天地之数、河洛之数等问题的探讨及有关图式的描绘,融象、数、理为一体,极大地丰富了纳甲

说的内容,使其具有鲜明的时代特征,这是他对象数易学的贡献。但朱震到底在多大程度上促成了汉宋象数易学在此的交融呢?朱震在《卦图》卷下列有“十日数图”,从他对该图的解说上看,他的努力并不太成功。



有必要指出,朱震对天地五十五之数的诠释是多角度的。朱震曾以五行生成之数释之,此处又以纳甲十日之数释之。他注解此图说:“右图十日数者,八卦五行分天地五十五之数也。虞翻曰:甲乾乙坤,相得合木,丙艮丁兑,相得合火,戊坎己离,相得合土,庚震辛巽,相得合金,壬壬地癸,相得合水,故五位相得而各有合。”(《卦图》卷下)虞翻以八卦纳甲中的五行相合关系,解释《系辞》“五位相得而各有合”,按照月体纳甲中的八卦方位所对应的五行关系,甲乾乙坤在东,配木;丙艮丁兑在南,配火;戊坎己离居中,配土;庚震辛巽居西,配金;壬癸在北,配水。但虞氏在其纳甲系统中并不言五行之数;其五行生成说,亦未讲月体纳甲。朱震却将纳甲十日数与天地数或五行数结合起来,他在《丛说》中引虞翻言:“甲乾乙坤相得合木,丙艮丁兑相得合火,戊坎己离相得合土,庚震辛巽相得合金,壬壬地癸相得合水。翻谓天地者言乾坤也。十日之数甲一乙二丙三丁四戊五己六庚七辛八壬九癸十。”此说后被张惠言吸收并作进一步的阐发,但惠栋却提出异议,其在《易汉学》中评论:“朱子发作《易图》及《丛说》,据仲翔甲乾乙坤相得合木之注,以为甲一,乙二,丙三,丁四,戊五,己六,庚七,辛八,壬九,癸十。乾纳甲壬,配一九,坤纳乙癸,配二十。殊不知纳甲之法,甲与乙和,生成之数,一与六合,两说判然,朱氏合而一之,汉学由是日晦矣”(《易汉学》卷三)。惠

栋指出了朱氏和虞氏的区别,认为虞氏此说,是言纳甲之法,朱氏却以五行生成之数释之。惠栋作为清代汉学大师,一针见血地指出虞氏纳甲中“甲乾乙坤相得合木”说与五行生成数说有本质的区别,因为前者是就八卦纳甲之方位言,后者是就五行生成之数理言,这是其可贵之处,但据此而完全否定朱震纳甲数理的思想也有失偏颇。

此图另有两处值得关注:其一,“十日数图”以先天方位为据,而先天方位直接与月相纳甲相配。虞翻注《系辞》“五位相得而各有合”时,就结合月相纳甲和《说卦》中的“天地定位”一节,而后儒言先天图即本于此。案虞注完整的引文是:“甲乾乙坤,相得合木,谓天地定位也。丙艮丁兑,相得合火,山泽通气也。戊坎己离,相得合土,水火相逮也。庚震辛巽,相得合金,雷风相薄也。壬壬地癸,相得合水,言阴阳相薄而战于乾,故五位相得而各有合。”(《周易集解》引)朱震的“十日数图”以先天图为据,其思想根源即在于此。其二,图中八卦所配之数,是依八卦纳甲之数而来。八卦纳甲的数理,前文已作了介绍,简单地说,就是将天干甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸与从一至十共十个自然数匹配,由此可得甲一、乙二、丙三、丁四、戊五、己六、庚七、辛八、壬九、癸十,再将它们与八卦匹配,则“乾纳甲壬,配一九;坤纳乙癸,配二十;震纳庚,配七;巽纳辛,配八;坎纳戊,配五;离纳己,配六;艮纳丙,配三;兑纳丁,配四”(《卦图》卷下)。然而,以纳甲数配八卦,与八卦纳甲配月相不类,且层次较低,没有实在的意义。朱震在此图中是想将先天学与纳甲数理结合起来,但“十日数图”未能起到这样的作用,反而在解说的过程中出现了弊端,这也体现了朱震象数学的繁琐。

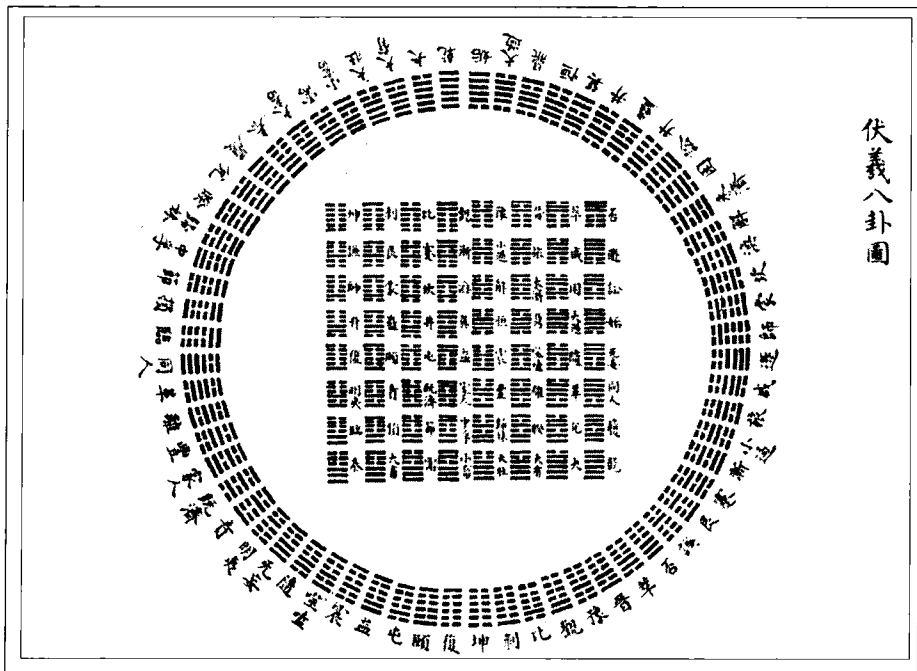
此外,朱震解说此图时,对崔憬八卦之数提出批评。唐代崔憬独立新义,他解“大衍之数五十,其用四十有九”时说:“艮为少阳,其数三;坎为中阳,其数五;震为长阳,其数七;乾为老阳,其数九;兑为少阴,其数二;离为中阴,其数十;巽为长阴,其数八;坤为老阴,其数六。八卦之数,总有五十,故云‘大衍之数五十’也。不取天数一地数四者,此数八卦之外,大衍所不管也。”(《周易集解》引)朱震据此图反驳说:“以三配艮,五配坎,七配震,八配巽,是也。余论非也。”(《卦图》卷下)实际上,崔憬此说,取义于少、中、长、老,与纳甲数不类,朱震的批评,没有意义。

要之,朱震试图站在北宋以来易学发展的高度,对虞翻月相纳甲图进行改造,由此而将纳甲图与先天八卦结合起来。这一做法,开辟了南宋以后易学家对纳甲图与先天图关系之关注与探讨,这是其可贵之处。但不难看出,朱震的结合还是非常粗糙的,最主要的一点,是未能从理论上加以展开,且基于其象数易学之繁琐而出现纰漏。



## 二、伏羲八卦图

朱震在《卦图》中列有“伏羲八卦图”，然图式本身却是邵雍的六十四卦方圆图。考邵氏《皇极经世》书，却不见此图。然而邵氏确有关于此图的议论，他曾说：“图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣。”（《皇极经世·观物外篇》卷十三）又言：“夫易之数由逆而成矣，此一节直解图意。”（同上）类似这样的说法还很多，这说明邵雍确实研究过此图。朱震对此是深信不疑的，故而他注释此图首句便言“王豫传于邵康节而郑夬得之”（《卦图》卷上），说明他相信邵雍传授、研习过此图。该图式如下：



（朱震《汉上易传》之伏羲八卦图）

朱震认为此图最初由伏羲氏所创,他说:“《归藏》初经者,伏羲初画八卦因而重之者也。其经初乾初爽坤初艮初兑初桢坎初离初厘震初巽,卦皆六画,即此八卦也。八卦既重,爻在其中。”(同上)意思是伏羲八卦是六画卦,它先于后世圣人所画之卦,并且是后世圣人作《易》的本旨。他接受了邵雍的说法,认为《说卦》中“天地定位”一节,指的就是此图,即所谓“天地定位,即乾与坤对,山泽通气,即艮与兑对,风雷相薄,即震与巽对,水火不相射,即离与坎对。”(同上)

关于此图在北宋的流传,朱震说:“汉上陈抟以先天图传种放,放传穆修,修传李之才,之才传邵雍。”(《进易表》)此是认为先天图由陈抟四传而至邵雍。邵雍之后,“王豫传于邵康节而郑夬得之”。(《卦图》卷上)据《宋元学案·王张诸儒学案》记载:

夬与秦玠求学康节之门,康节以夬志在口耳,多外慕,而玠颇好任教,皆不之许。玠尝语夬以王豫独得康节之学,夬从豫力求之,豫亦不许。会豫疾且卒,夬赂其仆于卧内窃得之,遂以为己学……至所作《变卦图》,即康节《先天图》也,尝以示玠。(《宋元学案》卷三十三《王张诸儒学案》)

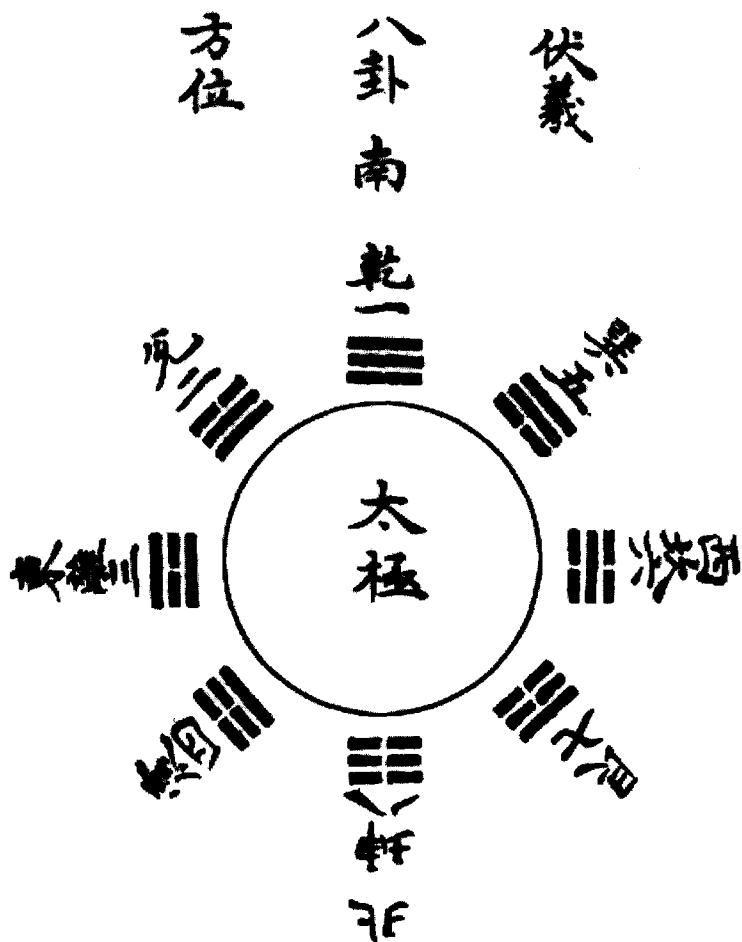
朱震所言与《宋元学案》的记载基本一致,都认为此图由邵雍传于王豫,此后却落入郑夬之手,并且朱震在解说此图时,就使用了郑夬的变卦思想。他引道:

夬曰:乾之初交于坤之初得震,故为长男,坤之初交于乾之初得巽,故为长女;……坤之上交于乾之上得兑,故为少女。乾坤,大父母也,故能生八卦,复姤,小父母也,故能生六十四卦。复之初九交于姤之初六得一阳,姤之初六交于复之初九得一阴,复之二交于姤之二得二阳,姤之二交于复之二得二阴,复之三交于姤之三得四阳,姤之三交于复之三得四阴,复之四交于姤之四得八阳,姤之四交于复之四得八阴,复之五交于姤之五得十六阳,姤之五交于复之五得十六阴,复之上交于姤之上得三十二阳,姤之上交于复之上得三十二阴,阴阳男女皆顺行,所以生六十四卦也。(《卦图》卷上)

朱震认为,郑夬的卦变思想出自邵雍。首先,郑夬以乾坤为大父母,复姤为小父母的思想,出自邵雍《观物外篇》:“无极之前,阴含阳也,有象之后,阳分阴也。阴为阳之母,阳为阴之父。故母孕长男而为复,父生长女而为姤,是阳起于复,而阴起于姤也。”其次,郑夬以复姤二卦相交解释六十四卦的生成,所遵循的规则就是邵雍独创的“加一倍法”。宋程大昌在《易原》中列有绍、郑“乾坤之卦

图”、“复姤之卦图”，认为二人“说虽各异，而其取必于数之齐同，则二子一律也。”（《易原》卷八）说的也是这个意思。

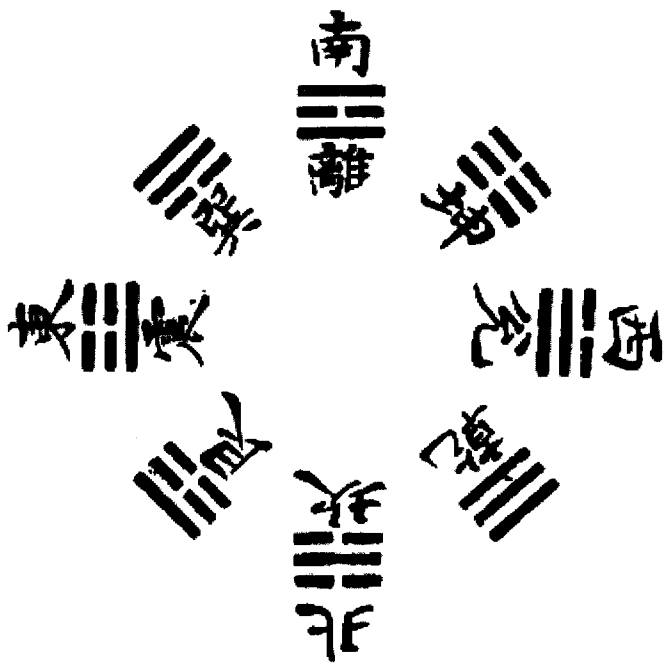
朱熹在《周易本义》卷首，列有《伏羲六十四卦方位》，此图内圆外方，与朱震《汉上易传》所载《伏羲八卦图》完全一致，很可能就是沿用朱震的图式。朱熹另有伏羲八卦方位图列于该书，图如下：



（朱熹《周易本义》之伏羲八卦方位图）

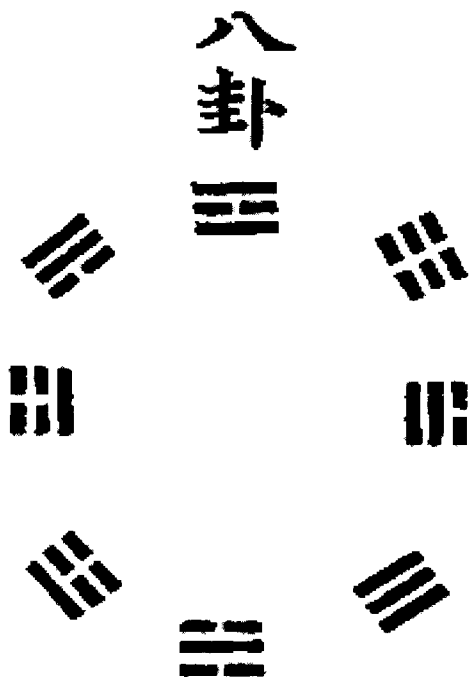
## 三、文王八卦图

## 文王八卦方位图



(朱震《汉上易传》之文王八卦图)

邵雍曰：“起震终艮一节，明文王八卦也；天地定位一节，明伏羲八卦也。”（《皇极经世·观物外篇》卷十三）邵雍虽有此说，却并无此图，只提到上面方圆六十四卦合一之伏羲八卦图。刘牧《易数钩隐图》亦无关于此图的记载。朱震之前，唯李觏《删定易图序论》中列有同类型的图式，图式如下：



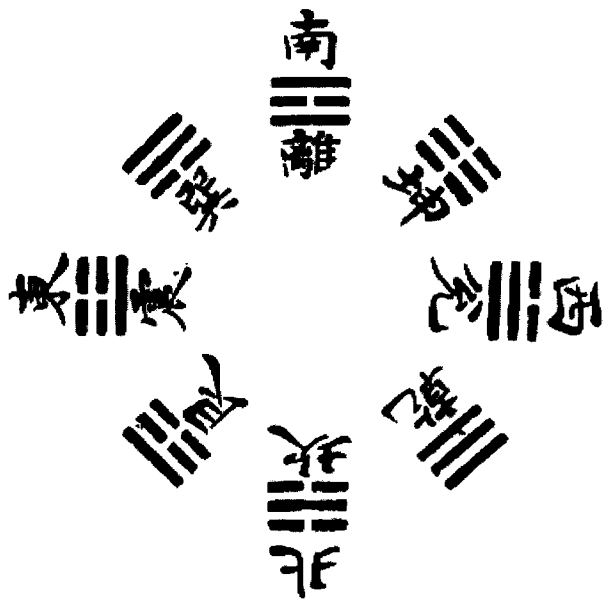
(李觏《删定易图序论》之八卦图)

不过李觏所列的八卦图,乃经卦之八卦,非别卦之八卦,朱震的图式则采用了别卦的形式,他可能是改造了李觏的八卦图。

关于文王八卦图,朱震共指出了三点:其一,此图出自《说卦》“帝出乎震”一节;其二,文王八卦即今之《周易》。其三,文王八卦倡导的是王者之法,圣人入用之位。这三种思想,均出自邵雍。值得注意的是,朱震解释《说卦》“帝出乎震”到“始万物终万物者莫盛乎艮”一节文字说:“此说《周易》也”,故其潜在的涵义,就是认为文王易就是今之《周易》,而伏羲易并不是今所说的《周易》。案朱熹对邵雍先天后天的解释为:“先天者,伏羲所画之易也;后天者,文王所演之易也。伏羲之易初无文字,只有一图以寓其象数,而天地万物之理、阴阳始终之变具焉。文王之易即今之周易,而孔子所为作传者是也。”(《文集》卷三十八)先天易,就是伏羲所画的“天地定位”之易图,后天易,就是文王融卦画和易辞为一体的《周易》和孔子为之所作的《易传》。若此,不能排除朱熹对文王易的看法,受到朱震思想的影响。

另朱熹在《本义》中,列有文王八卦方位,此图与朱震文王八卦图比较,又将其六画卦改为三画卦。朱熹言此图:“见《说卦》。邵子曰:‘此文王八卦,乃入用之位,后天之学也。’”朱熹的图式与解说可能受启于朱震。

## 文王八卦方位



(朱熹《周易本义》之文王八卦方位图)

总之,刘牧的河洛之学、邵雍的先天后天之学,在经过朱震的整理和阐释后,得以流传于世。朱熹及蔡氏父子虽然在某些问题上有别于上述各家,但总体上笃信河洛之学、先天之学是《易》之本,并将上述这些图式编入其易学著作中详加解说,成为其易学研究的重要内容,从而确立了图书之学在易学中的地位。宋代以后,随着朱熹地位的确立,凡学朱子者或以朱子为宗者皆谈河洛先天之学,如税与权、丁易东、胡方平胡一桂父子、朱昇、张理、吴澄、钱义方等对此皆有心得,而其传播和影响与朱震的搜集阐述是分不开的。

## 第四节 卦气及其图式

关于卦气,笔者在卦变中已作了简单的介绍,并指出朱震是以卦气说为基础阐释卦变的,这说明卦气说在朱震象数易学中具有重要的地位。卦气说起源于阴阳家对一年四季季节变化的观察和描述,两汉时期的易学家按照一定的规律,将这种本于气象的历法以卦的形式表现出来,从而形成了卦气这一易学研究的重要领域。自西汉易学家孟喜始,形成了相对完整的体系,后经京房、《易纬》、郑玄、荀爽、虞翻等人的阐发而日益完备并趋于繁杂。以孟氏为例,其卦气说最重要的要素有三,即四正卦、十二消息卦和六十卦。四正卦,即坎、震、离、兑四卦,居于卦气说的核心位置,这四卦分主一年之春夏秋冬四时,其中坎居正北主冬,震居正东主春,离居正南主夏,兑居正西主秋。每卦六爻,四卦共二十四爻主一年中的二十四节气。四正卦的初爻分别主二至二分,坎初六主冬至,震初九主春分,离初九主夏至,兑初九主秋分。十二消息卦,是指按照一年中阴阳二气的升降变化,选取《周易》的十二卦,根据其阴阳爻有规律的推移,表示十二个月阴阳消长的变化特征。六十卦,指去除四正卦后所得六十卦,其排列始于《中孚》,如孟喜云“自冬至初,《中孚》用事”,《易纬·稽览图》论“甲子卦气起《中孚》”。六十卦每卦主六日七分,此法始创于孟喜,即将六十卦与一年  $365\frac{1}{4}$  日相配,每卦主管六日八十分之七,方法是先以六十卦配 360 日,则每卦得六日,剩下  $5\frac{1}{4}$  日,每日分成八十分,  $5\frac{1}{4}$  日便是 420 分( $5\frac{1}{4} \times 80 = 420$ ),再除以六十卦,每卦得七分,这样每卦便主管六日八十分之七,简称六日七分。孟氏六十卦与一年十二月相配情况,见于下表:

伴随卦气说的盛行,易学家又构造了诸多图式,将这种规律性的要求集中体现在卦图中。朱震的卦气说集中体现在他对相关易图的解释中。

[illegible]



从构造上看,该图式呈现出多层次、多方位的特色。最内一层为坎、离、震、兑四正卦,这四卦分主东、南、西、北四方及二至二分日;次一层为四正卦主二十四节气,四正卦中每一爻分管一节气,四卦共二十四爻,正好分管一年二十四节气;次一层为六十卦分别配以辟、公、侯、卿、大夫爵位;再次一层为六十卦配七十二侯;最外一层是将十二辟卦共七十二爻分别配以七十二侯。

关于此图,朱震指出,“右李溉卦气图,其说源于《易纬》在《类是谋》(《类是谋》当为《是类谋》)”,又见于《易纬·通卦验》及郑玄《易纬》注。他认为该图式在内容上至少包括四正卦、四正卦主二至二分、二十四节气说、六日七分法、八卦卦气说、十二消息说,也就是说,西汉以来的卦气思想,尽收于此图中。

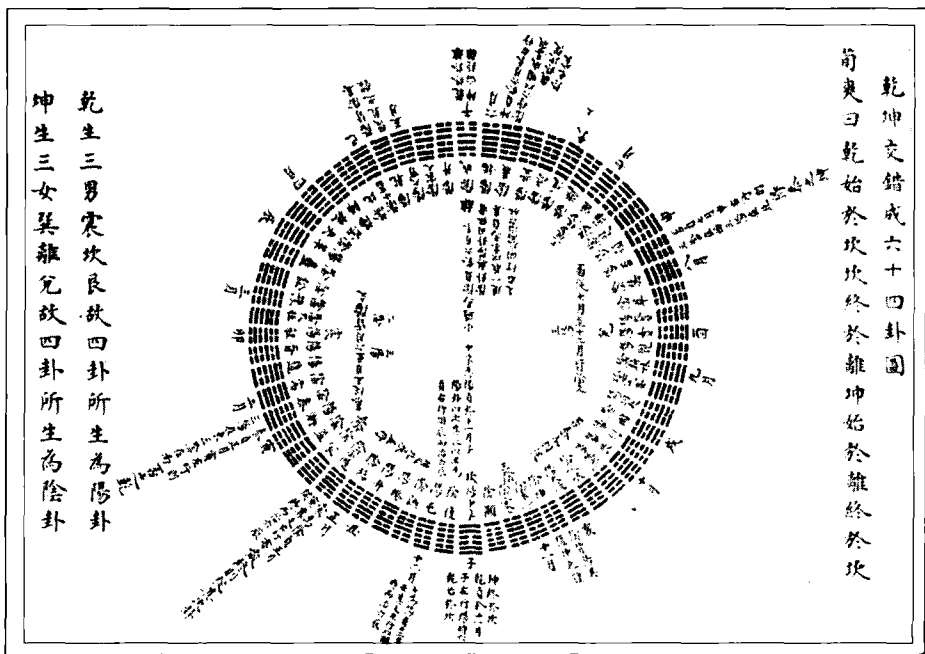
但是,将如此繁杂的思想归入此图,很难不产生矛盾。其一,从图形本身来说,以六十卦主一年与十二辟卦主一年相矛盾。图形的最外层是将十二辟卦配以七十二侯主一年,其内一层则以六十卦配七十二侯主一年,然六十卦中已经包含十二辟卦。对此,元代象数易学家胡一桂批评说:“朱氏依京房以六十卦主七十二侯而列辟卦十二分缀其下,其图自多违戾”,如“六十卦主七十二侯三百六十五度四分度之一,而辟卦乃主十二月三百五十四日,上下不相应,其一失也。”又“六十卦每卦直六日七分,辟卦亦在其中,是亦六日七分矣,而又列之于下,使主一月,上下不相应,其二失也。”(《周易启蒙翼传外篇》)这是六日七分与十二辟卦两说在时间上的矛盾。胡氏提出此图乃朱震参照京氏卦气亲作,窃以为不妥,因朱震已明言“李溉卦气图”,说明图形为李溉所作,但胡氏所指出的图形本身存在的违逆,确属不诬。其二,朱震的另一过失在于他以《易纬·通卦验》中的八卦卦气说解释此图。八卦卦气是指用八个经卦配以一年十二个月,此说源于《说卦》中的文王后天八卦方位,西汉易学大师京房在孟喜四正卦基础上,第一次将八卦与十二个月相配,至《易纬》成书时八卦卦气已有完备的体系。《易纬·通卦验》有:“乾,西北也,主立冬……坎,北方也,主冬至……艮,东北也,主立春……震,东方也,主春分……巽,东南也,主立夏……离,南方也,主夏至……坤,西南也,主立秋……兑,西方也,主秋分。”然将此说用于解释李溉卦气图,就不可避免地产生矛盾。第一,此说与七十二侯相违逆,七十二侯中,乾为四月辟卦,不当主立冬,坤为十月辟卦,不当主立秋,巽为七、八月之侯卦,不主立夏,艮为九、十月之侯卦,不主立春。第二,与十二辟卦相违逆,十二辟卦之乾主四月在东南方,不在西北,坤主十月在西北方,不在西南。说明朱震以八卦四正四维代表一年的变化,与以十二消息卦代表十二月相矛盾。故胡一桂批评说:“若以八卦为主,则十二卦之乾不当为巳之辟,坤不当为亥之辟,巽不当侯于申酉,艮不当侯于戌亥。若以十二卦为主,则八卦之乾不当在西北,坤不当在西南,

艮不当在东南,彼此二说互为矛盾。”(《周易启蒙翼传外篇》)由此可见,朱震将八卦卦气和七十二侯、十二辟卦混淆,相互矛盾而无法自圆其说。

从朱胡二人的辩论中可以得到启示,西汉以来逐步形成且日益发展的卦气说,是一个极为庞大和繁杂的体系,各个学派之间虽然有着千丝万缕的联系,但同时又有相对的独立性,乃至在一个学派内部,思想也不尽相同,甚至相互矛盾。若简单对待,任意拼凑,则很难自圆其说。

图式的作者,按朱震的理解,并非始创于李溉,先儒旧有此图,且至少在郑玄前。朱震的依据是,“郑康成论乾坤屯蒙否泰六卦之贞曰:‘余不见,为图者备列之。’所谓备列之者,谓此备列四正六十卦也。”(《卦图》卷中)但朱震并未明言此图究竟出自谁手。后清儒马国翰《玉房山房辑佚书·周易孟氏章句》卷中,认为朱震《汉上易传卦图》所载李溉卦气图,来自一行大衍历,即源于孟喜易学,故将此图附录于后。李溉卦气图在内容上大体本汉人之说而出,但是汉代以前,并无有关此图的记载,因此,此图由李溉作的可能性较大,朱震此说,不足为据。

## 2. 乾坤交错成六十四卦图



朱震对此图形的解说,一是重申《易纬·乾凿度》中的爻辰说;二是以乾坤阴阳二气的升降解释六十四卦的形成。

所谓爻辰,是将历法中表示一年十二个月的十二支纳入《周易》中,与爻相配,使一爻配一辰而主一个月,一卦六爻共主六月。从广义的角度看,爻辰也应当是卦气说的一部分。汉代流传的爻辰说,发源于京房的纳支,形成和完备于《易纬》及郑玄。由京房始创的纳支,尽管本身存在牵强性,且以纳支为基础而建立的筮法具有浓厚的神学色彩,但是这种方法却成为象数易学家用以注经的重要工具,后经《易纬》和郑玄的阐发而日益发展完备。这三家思想虽有传承关系,实际上却又有着严格的区分。京氏纳甲筮法是以八宫思想为基本框架,以八纯卦爻辰作为基础,其他卦的爻辰依内外两体配以八纯卦的爻辰。如《明夷》,内卦《离》外卦《坤》,六爻纳支内卦三爻从《离》卦内三爻,外卦三爻从《坤》卦外三爻。可以这样比拟,京氏纳支所体现的是《易传》“八卦相重”而生六十四卦的思想。《易纬》六十四卦中各卦纳支相对独立,使用的是《序卦》所排列的次序,其爻辰说将《周易》六十四卦分为三十二对,每对由阴阳两卦组成,配以十二辰代表一年,三十二对共代表三十二年一个大周期,因此《易纬》将六十四卦纳支看成是一个大系统。而郑玄的爻辰立足于《易传》“乾坤为万物之祖”,将乾坤十二爻辰作为其他六十二卦纳支的根据,凡阳爻取乾卦相应一爻所值,凡阴爻取坤卦相应一爻所值,以《明夷》为例,初爻为阳,配以乾初爻纳支为子,二爻为阴,配以坤二爻纳支为酉,三爻为阳,配以乾三爻纳支为辰,四爻为阴,配以坤四爻纳支为丑,依此类推,五爻六爻分别纳卯、巳,明显与京氏和《易纬》纳支不同。

朱震注解此图所使用的爻辰,即《易纬·乾凿度》三十二年一个周期的思想。他说:

右图乾阳也,坤阴也,并如而交错行。乾贞于十一月子,左行,阳时六。坤贞于六月未,右行,阴时六,以顺成其岁。岁终次从于屯蒙,屯为阳,贞十二月丑,其爻左行,以间时而治六辰,蒙为阴,贞正月寅,其爻右行,亦间时而治六辰。岁终则从其次卦,阳卦以次其辰,以丑为贞,左行间辰而治六辰。否泰之卦,独各贞其辰,其共北辰左行相随也。中孚为阳,贞于十一月子,小过为阴,贞于六月未,法于乾坤,三十二岁期而周六十四卦三百八十四爻(万)一千五百二十,复贞,此乾坤交错成六十四卦。((《卦图》卷中)

此是将六十四卦分成三十二对,每对均由一阴一阳卦组成,共十二爻主一年十二个月,由《乾》《坤》开始,次《屯》《蒙》,再次《需》《讼》等,六十四卦共主三十二年,如此周而复始。六十四卦纳支始于乾坤两卦,根据阳起于子,阴起于午的道

理,乾初爻纳子,坤初爻纳午,但午与乾四爻纳支同,故坤退一辰,初爻纳未,即《乾凿度》所言:“阴卦与阳卦同位者,退一辰以为贞,其爻右行,间辰而治六辰。”《乾》《坤》之后是《屯》《蒙》两卦,《屯》《蒙》两卦纳支也是按照阳左行阴右行的原则间时而治六辰,也主一年。唯《否》《泰》两卦例外,皆左行相随。所谓“左行”,是指以顺时针方向数,“右行”是指以逆时针方向数。通常情况下,每对卦中阳卦以顺时针方向排列六辰,阴卦以逆时针方向排列六辰,唯有《否》《泰》二卦,皆按顺时针方向排列。具体的方法,可参考清儒张惠言之《易纬略义》和林忠军先生《象数易学发展史》一书之有关《易纬》象数易学的内容。

遗憾的是,朱震的解释与图形本身却南辕北辙。第一,该图内层为坎、离、震、兑四正卦,剩余六十卦的排列,是以六日七分法为依据的,始于《中孚》终于《颐》,其实就是将李溉卦气图以圆图的形式展现出来。如此一来,就得不出《易纬》所言的三十二年一个周期的思想,因为坎离震兑四卦被排除在外。第二,这里特别要注意的是,图中阴阳卦划分所循原则是按照京房八宫卦次图,乾宫卦及乾所生三子形成的震宫卦、坎宫卦、艮宫卦均为阳卦,坤宫卦及由坤所生三女形成的巽宫卦、离宫卦、兑宫卦均为阴卦,此即图中所说“乾生三男震坎艮,故四卦所生为阳卦”,“坤生三女巽离兑,故四卦所生为阴卦”。这里就有一个矛盾,如果以京房八宫说划分阴阳卦,就势必与《易纬》依《序卦》次序安排的阴阳两卦主一年产生矛盾,反映在四对卦中:《需》与《讼》、《明夷》与《晋》、《震》与《艮》、《巽》与《兑》。这四对卦在《序卦》中两两相连,之于《易纬》来说,表示一个阴卦和一个阳卦而主一年。但是,如果以京氏八宫说中八纯之阴阳作为划分阴阳卦的根据,那么《明夷》与《晋》、《震》与《艮》同为阳卦,《需》与《讼》、《巽》与《兑》同为阴卦,朱震图中所发映的就是这样一种情况,这就与《易纬》爻辰中阴阳两卦两两搭配而主一年的说法明显矛盾。这说明,《易纬》阴阳卦之爻辰说与京房八宫之阴阳说,是两个不同系统,不能混为一谈,如果用后者来解释前者,势必会产生矛盾,这是朱震解释该图时的一个重要不足之处,说明朱震企图杂糅各家之说以解《易》,不可避免产生思想混乱。

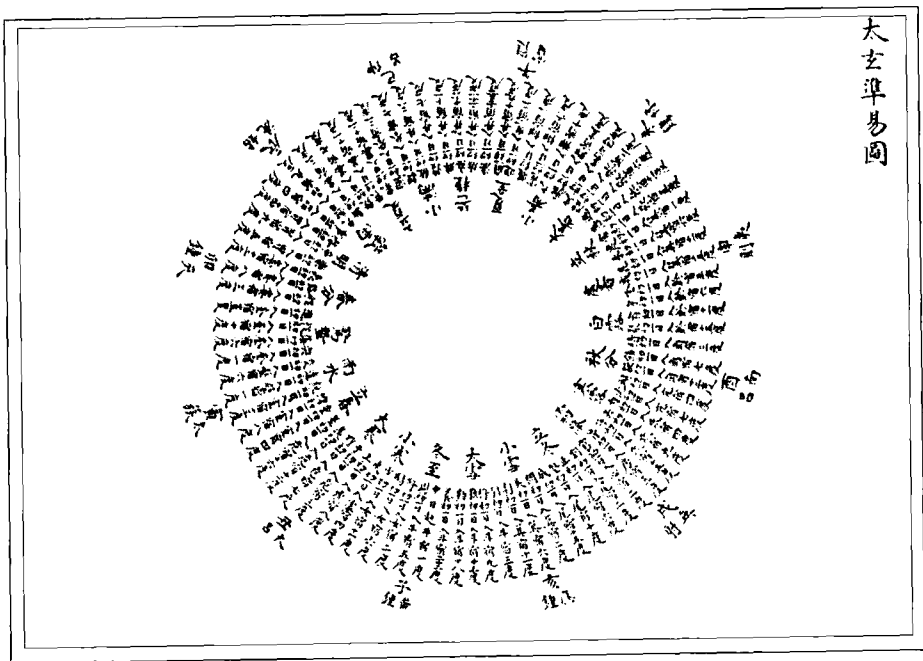
朱震关于此图的另外一个思想,就是把依六日七分法排列而成的卦,看成是由乾坤阴阳交错而生成的卦,故将此图命名为“乾坤交错成六十四卦图”。从他对图形的注解看,其实就是在阐述京房的阴阳气说和《易纬》中的卦气理论。他以阴阳二气相互推荡解释《周易》六十四卦的形成,主要受启于京房,“京房论推荡曰:‘以阴荡阳,以阳荡阴,阴阳二气荡而成象。’又曰:‘荡阴入阳,荡阳入阴,阴阳交互,内外适变,八卦回巡,至极则反。’”(同上)他认为,京房以阴阳之气解释六十四卦的形成,本于《系辞》“八卦相荡”,也就是说,阴阳二气的思想源

于《周易》，《周易》即是一部讲阴阳变易的书。就此图来说，“本于乾坤，并如阴阳，交错而行，故传图者亦谓之推荡。”（同上）该图就是用来表现《周易》变易法则的，所谓“易天下之至变者也，六位递迁，四时运动，五行相推，不可执一者也。”（同上）

至于图的作者，朱震仅言“故传图者亦谓之推荡”，据此可以推测图并非是朱震自己所作，图中的内容包含有《易纬》及孟京之学，此图估计出自孟京后学。

### 3. 太玄准易图

朱震的《周易集传》在注释六十四卦时，基本每卦都引用到了扬雄的《太



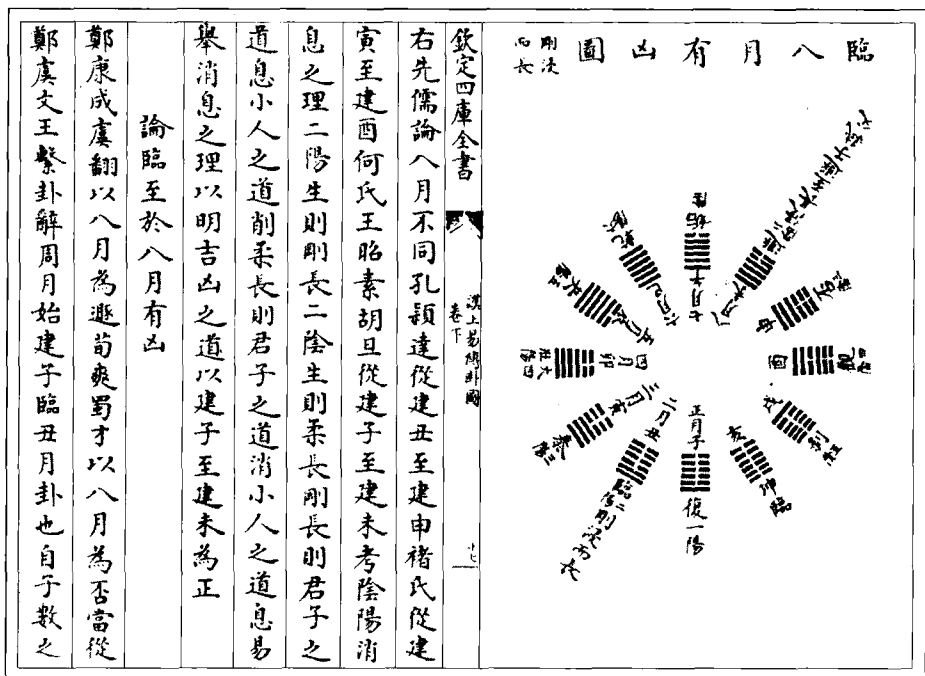
（朱震《汉上易传》之太玄准易图）

玄》，他重复最多的一句话就是：“在卦气为……，故《太玄》准之以……。”例如《观》卦，他说：“以卦气言之，八月节也，故《太玄》准之以视。”（《观》，卷二）《贲》卦，“在卦气为八月，故《太玄》准之以饰。”（《贲》，卷三）在朱震看来，《太玄》是模仿《周易》而成的一本书，其书“发明《连山》之旨，以准《周易》为八十一首。”（《卦图》卷中）具体地讲，《太玄》八十一首，分别对应《周易》六十四卦和二十四节气，从《中》到《羨》十卦，对应《周易》“冬至以至大寒之气”，从《差》到《毅》共二十卦，对应《周易》“立春以至谷雨之气”，从《装》到《常》二十一卦，对应《周易》“立夏以至大暑之气”，从《永》到《割》十九卦，对应《周易》“立秋以至霜降之气”，从《止》到《养》十一卦，对应《周易》“立冬以至大雪之气”。《周易》六十卦配一年三百六十五又四分之一日，故一卦主六日七分，《太玄》八十一首主三百六十四日半，每一首主四日半。《周易》六十卦分别配以侯、大夫、卿、公、辟，《太玄》一玄象辟，三方象三公，九州象九卿，二十七部象大夫，八十一首象元士。朱震将《太玄》与《周易》对举，侧重于从卦气这个角度进行比附，他的“太玄准易图”反映的其实就是《太玄》模仿《周易》的卦气思想，“其大要则历数也，律在其中也。”（同上）

朱震在行文中屡次引用扬雄的思想，说明他非常推崇扬雄及其《太玄》，其原因在于，汉代思想家中，唯扬雄一人不仅懂得历法知识，而且精通其意。秦至汉初，都采用颛顼历，但是逐渐发现它已经与实际天象不符，到汉武帝元封七年（公元前104年）开始改用邓平、落下闳等人创制的新历法，以元封七年为太初元年，这个历法也就称为太初历。后来，刘歆又加以整理，并附加一种理论，称为三统历。扬雄的《太玄》即本于三统历，与太初历相应，亦有颛顼历。《太玄》还吸收了《淮南子》、《吕氏春秋》等关于二十四节气的知识，把八十一首七百二十九赞配以二十四气、日厘宿度以及风雨物候，用以说明四时季节和月令的变换。朱震是宋代象数易学思想的代表，自然尊重《太玄》的理论，正如他在文章中反复倡言“然落下闳能知历法而止，扬子云通敏睿达，极阴阳之数，不唯知其法，而又知其意，故《太玄》之作与太初相应而兼该乎颛顼之历”（同上），“《太玄》其见天地之心乎？”（《卦图》卷中）说本邵雍：“落下闳但知历法，扬雄知历法又知历理”，（《皇极经世·观物外篇》卷十三）“《太玄》九日当两卦，余一卦当四日半，扬雄作《玄》，可谓见天地之心者也。”（《皇极经世·观物外篇》卷十三）这些均说明他推崇扬雄非一般可比。

## 4. 《临》八月有凶图

对《临》卦辞：“至于八月，有凶”之“八月”，先儒历来争讼不已。据孔疏的记

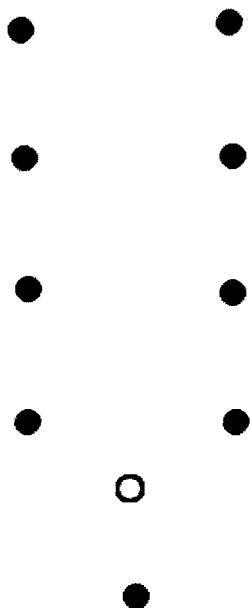


載，何氏认为，从建子《复》卦阳生至建未六月《遯》卦，一共经历了八个月，所以称“八月”；褚氏认为，当从建寅正月《泰》卦至建酉八月《观》卦，《观》卦即《临》卦辞所谓“八月”。然此二说均未与《临》卦产生直接关系，故刘牧批评道：“何氏从建子阳生而数，则卦辞当在《复》卦之下，不当属《临》卦也；褚氏从寅而数，则卦辞当在《泰》卦之下，亦不当属《临》卦也。”（《易数钩隐图》卷中）孔颖达认为，当从《临》卦建丑十二月至《否》卦建申七月，《否》“三阴既盛，三阳方退，小人道长，君子道消，故八月有凶也”（《周易正义》卷三），孔氏此说，刘牧亦以为不妥，他说：“孔氏引辅嗣之注，以君子道消小人道长必以《否》卦之义也。但阴则小人之道长，阳则君子之道长，不必专在《否》卦之义也明矣。”（《易数钩隐图》卷中）先儒郑康成、虞翻则以八月为《遯》卦，郑注《临》“八月有凶”云：“临卦斗建丑而用事，殷之正月也。当文王之时，纣为无道，故于是卦为殷家著兴衰之戒，以见周改

殷正之数。云临自周二月用事，迄其七月，至八月而遯卦受之，此终而复始，王命然矣。”（《周易集解》引）郑注以为文王作卦辞，当据周正，《临》为建丑二月，至《遯》建未为八月。虞注曰：“与遯旁通。临消于遯，六月卦也，于周为八月。遯弑君父，故至于八月有凶。”（同上）虞氏亦以周正为据，并提出《临》《遯》旁通，所以《临》卦辞称“至于八月”。刘牧吸收了郑、虞二人的思想，提出“若以建未为八月，取《遯》卦之六二消《临》卦之九二则于义为允。”（《易数钩隐图》卷中）

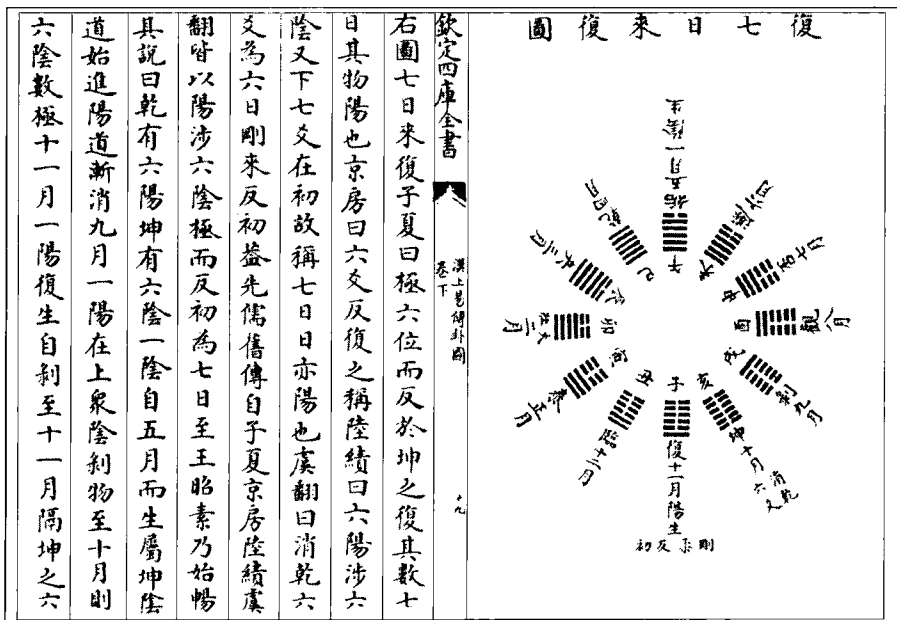
朱震在此问题上，吸收了郑玄、虞翻、刘牧的观点，他说：“郑康成、虞翻以八月为《遯》，荀爽、蜀才以八月为《否》，当从郑虞。文王系卦辞，周月始建子，《临》丑月卦也，自子数之为二月，至于未为八月，《遯》八月卦也。刘牧曰：‘《遯》之六二消《临》之九二’，又《卦略》曰：‘《临》刚长则柔微，柔长故《遯》’，《易传》亦然。”（《卦图》卷下）兼取周正和《易传》中的刚柔消长，与其他诸说相比较善。附刘牧《易数钩隐图》之临卦八月图：

# 临卦八月第四十七





## 5. 七日来复图



此图本于《复》卦辞和《彖传·复》。《复》卦辞言“反复其道，七日来复，利有攸往”，《彖传》注释说：“复，亨。刚反，动而以顺行，是以‘出入无疾，朋来无咎’。‘反复其道，七日来复’，天行也。‘利有攸往’，刚长也。复，其见天地之心乎？”对上文“七日来复”一句，尽管易学家们解说不一，但汉易学家多以卦气思想加以注释。较为盛行的两种方法，一是十二消息说，一是六日七分说。朱震重视卦气说，故而对此句详加注释。

此图由十二消息卦构成，每卦各主一月，其于《复》卦下注“十一月阳生”，《姤》下注“五月一阴生”，以示《复》《姤》反对之意。他说：

右图“七日来复”。子夏曰：“极六位而反于坤之复，其数七日，其物阳

也。”京房曰：“六爻反复之称。”陆绩曰：“六阳涉六阴，又下七爻在初，故称七日。日亦阳也。”虞翻曰：“消乾六爻为六日，刚来反初。”盖先儒旧传自子夏、京房、陆绩、虞翻皆以阳涉六阴，极而反初为七日。（《卦图》卷下）

朱震指出，汉代以治《易》而著称的易学家，多以十二消息解释“七日来复”，并且他们的思想皆源于子夏，“孟喜、京房之学，其书既不见于一行所集，大要皆自《子夏传》而出”（《丛说》）。刘玉建教授对朱震此说给予了确证，指出如果仔细考察《子夏易传》在易学史上的影响，则不难看出，子夏的思想不仅影响了西汉的孟喜和京房，而且汉魏时期的马融、郑玄、荀爽、虞翻、陆绩、《九家易》以至于唐代的崔憬、李鼎祚等人的许多思想，亦出于子夏。<sup>①</sup>对朱震所引子夏此句，张惠言《易义别录》加以辑录，并特地注明：“此辟卦十二爻之例。”因此，朱震以京、陆、虞三家注“七日来复”本于子夏，确实不诬。

朱震认为，宋以来，易学家如王昭素、胡瑗、程颐、苏东坡等以十二消息解释“七日来复”，是本于天地运行及其规律，“其实皆源于子午”，“天道运行，其数自尔”（《卦图》卷下）。此在易学中，就是卦气。

以消息言之，自立冬十月节至大雪十一月节，坤至复卦，凡历七爻。以卦气言之，自冬至十一月中气，卦起中孚，至复卦，凡历七日。圣人观天道之行，反复不过七日，故曰“七日来复”。《象》曰：“七日来复，天行也。”王辅嗣曰：“复，不可远也。”夫天道如是，复道岂可远乎？岂惟不可远，亦不能远矣。（《卦图》卷下）

朱震不仅以消息卦解释“七日来复”，而且还兼用六日七分说。以消息卦言，十月极阴坤卦用事，至十一月一阳初生为复卦，自坤至复，凡历七爻，《周易》“有以一爻当一日者”（《丛说》），故七爻为七日。以六日七分言，自中孚至复卦，两卦相去六日七分，举成数言之，故为七日。由此可见，凡先儒以卦气释“七日来复”，不管具体采用消息说，还是六日七分说，朱震一律兼收并蓄。

朱震还专门撰文论“诸儒七日来复义”选择上自两汉魏晋，下至宋朝的易学家对“七日来复”的解释，朱震在文中主要表达了以下这些思想：

首先，王弼、孔颖达皆沿用汉儒六日七分解说“七日来复”。王弼《周易注》云：“阳气剥尽至来复，时凡七日，以天之行，反复不过七日，复之不可远也。”其

① 刘玉建《两汉象数易学研究》上册，第47页，南宁：广西教育出版社，1997年

实单从这句话,并不能看出王弼使用了六日七分说。孔氏疏云:“阳气始剥尽,谓阳气始于剥尽之后,至于反复,凡经七日。案《易稽览图》云:……每卦得六日七分也。剥卦阳气之尽在于九月之末,十月当纯坤用事,坤卦有六日七分,坤卦之尽,则复卦阳来,是从剥尽至阳气来复,隔坤之一卦,六日七分,举成数言之,故辅嗣言凡七日也。”孔氏以六日七分说理解王弼注,应该说只是孔氏个人的见解,王注从字面意义理解,强调“天之行,反复不过七日”,这是讲天道运行的规律和变化,与卦气说没有必然的联系。朱震对汉易卦气说极其推崇,他自然会认同孔疏,他云:“两汉诸儒传经皆用六日七分之说,故孔颖达述而明之,辅嗣论其大意而已。”(《卦图》卷下)孔氏《周易正义》虽主王弼注,但他对汉代以来的象数之学并非完全排斥,而朱震则以恢复两汉象数之学为己任,故而他们都以卦气中的六日七分说解释“七日来复”。

其次,为了捍卫六日七分说,他对先儒中持不同意见者进行了驳斥。王昭素以十二消息说解“七日来复”,不赞成孔疏所用的六日七分法。朱震则主张十二消息和六日七分皆为《周易》所固有,与六日七分比,十二消息乃卦气说的大纲。他批评王昭素不明于此,而先儒却对此早有公论,“宋衷陆绩曰:《易》七日来复是也。夫京房学于焦贛,其说则源于《易》矣。自扬子云、马融、郑康成、宋衷、虞翻、陆绩、范望并传此学而昭素非之奈何?”(《丛说》)朱震认为,六日七分说是《周易》一书固有的体例,不仅京氏以六日七分解《易》,后世也有众多易学家沿用此例,这已是易学界的公论,所以王昭素反对六日七分没有根据。实际上,六日七分说始倡于西汉孟喜、京房等人,《周易》的本来思想中并无所谓的六日七分说,朱震此说,表明他是站在两汉象数易学的立场思考易学问题。

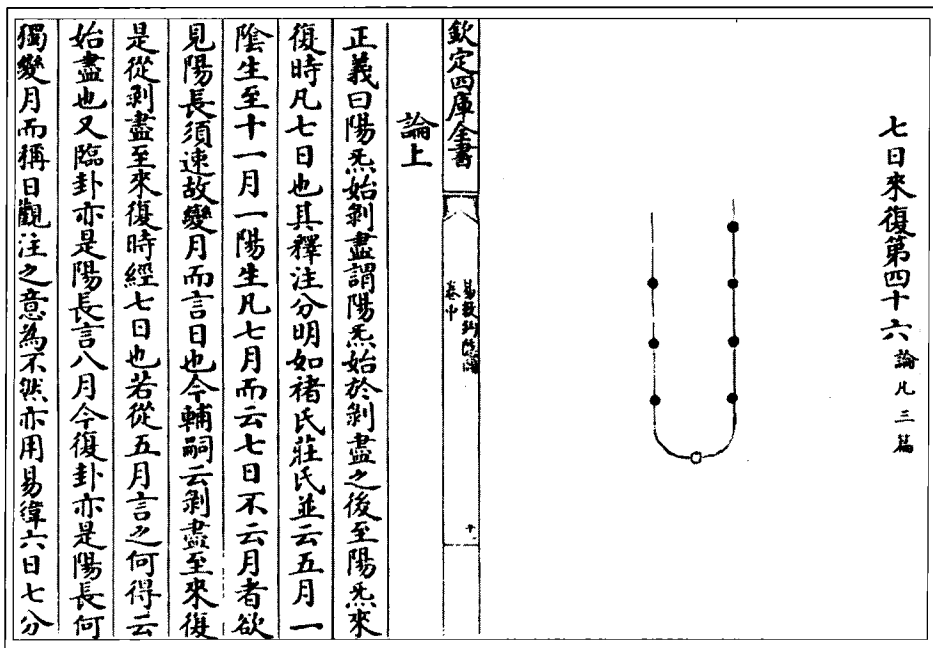
第三,朱震指出,《易》言“七日来复”,本于天道阴阳运行之数,天道之行,七日必复,从这个角度出发,朱震对先儒如陆希声、刘牧、王洙、龙昌期等人释“七”为少阳之数的思想进行了批评。他说:“夫阳生于子,阴生于午。自午至子,七而必复。以一日言之,自午时至夜半而复得子时;自一年言之,自五月至十二月而复得子月;以一月言之,自午日凡七日而复得子日;以一纪言之,自午岁凡七岁而复得子岁。天道运行,其数如此,合之为为一纪,分之为一岁一月一日,莫不皆然。故六十卦当三百六十日,而两卦相去皆以七日。圣人所以存其“七日来复”于复卦者,明卦气也。陆希声谓圣人言七日来复为历数之微明,是也。”(《卦图》卷下)因此,先儒凡是不以卦气释“七日来复”者,就是不懂《周易》蕴涵的天道和历法思想。朱震又结合《说卦》、《序卦》、卦变等,以阴阳互藏及其相互转化注释《复》卦,认为《复》卦反映的是万物生生无穷之意。

第四,朱震在全面总结先儒思想的基础上提出,《易》言“七日来复”,本于天

地运行之道。他说：“盖天地之间，有是理则有是象，有是象则有是术，其致一也。”（同上）天地运行，七日必复，有此客观必然的理则，则有《周易》“七日来复”之象，就《易》术来看，先儒论《易》“七日来复”，术虽不同，然本于《易》理则一。如果将此种理解置于《周易》成书的背景下分析，朱震的这句话实际上就是肯定《周易》的形成是对客观世界的模拟和描述，《易·系辞》讲“易与天地准”，也是肯定《周易》与天地阴阳变化之道一致，朱震的这一思想，应该说是《易传》思想的继承和发扬。

朱震兼采十二消息说和六日七分说，表现了杂糅各家的治学方法，尽管其中有牵合之处，但尚能自圆其说。尤其是他始终围绕着“天道”的角度展开，以天道运行七日必复的变化规律解释“七日来复”之义，说明《周易》卦爻辞是对天地万物运动变化的模拟和描述，从而发扬了《周易》“观象以系辞”的思维方式。他赋予《复》卦以生生不息之义，又是对《周易》“生生之谓易”的发展观的继承。同时，由于他坚持以卦气说解释此句，从而进一步扩大了汉易在宋代的影响。

附刘牧《易数钩隐图》之七日来复图：



## 第六章 象数学的义理归宿

朱震的易学思想有一个显著特点,即肯定《周易》是以象数之学为源流和出发点的,但是他同时又认为,以象数为基石的易学,其目的是为了阐明易道,这是并行不悖的两个方面。朱震注解经文时,常常在论象之余阐明义理,儒家的天人观、价值观与道家的天道观,儒家的道德修养论与道家的宇宙精神被巧妙地贯通在“易”理论述之中,其主要思想在很大程度上受到理学家尤其是张载气化论思想的影响。

### 第一节 “得意忘象”的言意之辨

对于“言”、“意”、“象”这三个概念,朱震作了简单却精辟的界定,他说:“乾,健也,坤,顺也;健顺者,意也;谓之乾坤者,名也;乾奇坤偶者,象也。”(卷七)象指卦爻奇偶之象,名或言指卦爻辞,意指卦爻象和卦爻辞蕴涵的意义和义理。易学史上最初从哲学方法论的角度阐发此一问题的易学家当属王弼。他从取义说出发,以义理为第一性的东西,象和名作为显义的工具,居于次要的地位,为卦义服务。对于王弼的这个观点,易学界反应不一,赞同并加以继承者有之,如韩康伯;将此种说法发展到极端、进而否定象和言工具意义的有之,如何晏、荀粲;吸收并加以改造者亦有之,如程颐;而持反对意见的,不独见于主象数的易学家,主义理的学者如欧阳建、孔颖达、崔憬、张载等人,皆以取象作为阐发义理的基础。朱震在前人研究的基础上,也对此问题进行了讨论。值得注意的是,朱震并没有从象数学派的立场出发批评玄学家和程颐的言意见,而是对其思想多有吸收。他解释《系辞》“子曰书不尽言”一段时说:

言之难,论者不能尽形之于书,意之难,传者不能尽见之于言。然

圣人之意终不可见于天下后世乎？夫有意斯有名，有名斯有象。意至蹟也，圣人于无形之中建立有象，因象而得名，因名而得意，则言之所不能尽见者尽矣。（卷七）

朱震的这段话有两个含义：其一，从卦爻象和卦爻辞的起源看，它们都是用来表达圣人之意或卦义的，因此，先有圣人之意而后才有卦名和卦爻象，此即“有意斯有名，有名斯有象”。圣人依此心意设立卦名，有卦名之后再设立与此相应的卦象，此即“圣人于无形之中建立有象”，朱震认为，这是伏羲画卦时的情形。其二，就《周易》一书的具体成书过程言，文王因伏羲之象而定之以六十四卦卦名，此即“因象而得名”，之后文王又系之以卦辞，周公作爻辞，到孔子时又作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》等篇，这样，六十四卦之名皆有其意，如《乾》为健，《坤》为顺，健顺就是意，此即“因名而得意”。

朱震从《周易》一书形成及演变的历史出发，探讨象言的由来和意象言的关系，得出圣人之意先于卦爻象和卦爻辞而存在的结论，从而最终与王弼、程颐的思想相符合。王弼从玄学的角度，以取义说为根本，提出“言生于象”、“象生于意”；程颐从理学的立场出发，以理为本，以象数为末，提出《易》因象以明理，假象以显义，得其义则象数在其中。

“尽意”显然是朱震言意之辨的中心话题。对于如何“尽意”，朱震吸收了玄学家的观点，认为仅凭借卦爻辞，不能尽圣人之意，此即“言之难，论者不能尽形之于书，意之难，传者不能尽见之于言。”简言之，就是书不尽言，言不尽意。朱震认为，尽意必须通过观象，所谓“言不能尽意，须观象乃默然而自喻”。他还说：“象成而著者，形也。形而上者谓之道，变通也；形而下者谓之器，执方也。然则变通者，易之道；执方者，易之器。是故语道而至于不可象则名言亡矣。”（卷七）认为不能脱离卦爻象探讨易道，舍象则名言亦跟着消亡。朱震注《咸》卦时指出：“尽感之义者，其唯去其所志，虚中无我，万物自归乎？故圣人之象，尽意又系之辞以明之也。”（《咸》，卷四）其所谓的观象，就是去除成见，虚中无我，与万物融为一体。

圣人“立象以尽意”，若“得意”，“象”是否可忘？朱震的回答是：“易至于存乎德行则得意忘象，我与圣人一也。”（卷七）“得意”也就是提高道德修养，它是易学的最高境界，唯“得意忘象”才能与圣人合而为一。

可以看出，在言意象关系上，朱震受玄学和理学以穷理尽意为目的的影响较大。这种思维与他的易学思想兼宗象数和义理，且以象数为基础阐释易理相关联。但是，他在这里过分强调了得意的重要性，“得意忘象”说又与他力挽象数

之学于凋敝的初衷相违背。在探讨意象关系时,他吸收了玄学和理学的观点,希望在卦爻象辞之上寻找更根本的东西,说明了他将理学家的德行培养视为其象数易学的最终归宿。

## 第二节 人性善论与传统儒家的修养论

在传统儒家那里,人性问题总是与道德修养密切相关,张岱年说过:“在中国古典哲学中,关于人性,讨论得最多的是人性善恶问题。”<sup>①</sup>北宋前对于人性的讨论,大致可以分为下列几派:一是思孟学派的性善论;一是荀子的性恶论;一是告子的“生之谓性”说;一是董仲舒、王充、韩愈等人主张的“性三品论”,还有佛家主张的“佛性”论。北宋初期学者谈人性,还在较大程度上受到“性三品说”的影响。如有“宋初三先生”之称的胡瑗,既肯定人性就其本然层面言,皆为善性;又指出现实或经验层面,有所谓“得天地之全性”的圣人、“得天性之偏者”的贤人和“得天性之少者”的平常之人。李觏则进一步破除了对孟子性善论的迷信,肯定了韩愈的“性三品说”。他说:“古之言性者曰:孟子谓之皆善,荀卿谓之皆恶,扬雄谓之善恶混,韩退之谓性之品三:上焉者善也,中焉者善恶混也,下焉者恶而已矣。今观退之之辩,诚为得也,孟子岂能专之。”(《礼论第六》,《李觏集》卷二)身为“北宋五子”之一的周敦颐,其在人性论上与李觏颇有渊源。他将人性分为五品:刚善、刚恶、柔善、柔恶、中。“性者,刚柔、善恶,中而已矣。不达,曰刚善,为义、为直、为断、为严毅、为干固;恶,为猛、为隘、为强梁。柔善,为慈、为顺、为巽;恶,为懦弱、为无断、为邪佞。惟中也者,和也,中节也。天下之达道也,圣人之事也。”(《师第七》,《周子全书》卷八)其五品说,实际上可以归入三品,即善、恶、中三品。他所谓的“中”当然不是韩愈所说的“中焉者善恶混”之“中”,而是指人性处于一种最佳和谐的状态,或者说是对于天道之“诚”的体认和感知。到张载和二程时期,人性论沿着“天地之性”和“气质之性”的新思路发展,其基本的思想就是认为每个人既有纯善的天地之性,又有善恶混杂的气质之性,但却可以通过提升个人的道德修养,变化气质,使人性复归于天地之性,这就突破了自孟、荀以来性善论与性恶论的长期的对立,对人性作了新的更深入地了解,并由此而展开了对“性”、“气”、“理”关系的持续探讨。朱震的人性论,就是以此为背景展开的。

首先,从性的起源上看,朱震提出性禀天道流行之气而成,所谓“性源同而分异,命禀异而归同。”(《乾》,卷一)万物之性皆由天道之气流行所致,故“源

<sup>①</sup> 张岱年《中国伦理思想研究》,第91页,上海:上海人民出版社,1989年



同”；然物物各有其性，所谓“万物散殊，各正性命”。命则因刚柔之气有所偏滞，所以具体事物之命不同。他还说：“性者，万物之一源”（卷九），即是从性出于气，统一于气而言。此说源于张载，张载说：“性者，万物之一源，非有我之得私也。”（《正蒙·诚明篇第六》）张载所谓的“一源”，是指天命之性和气质之性都出于气，统一于气，与朱震并不完全相同。

其次，朱震认为，人性就其本来来讲，是善的，这是因为善性或说圣人之性，是通过体认和继承天地阴阳变化之道而成，这个过程就是“诚”，一阴一阳之道就是天地之性，由此所形成的人性就是善性。他解释《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”说：

知一阴一阳之道则继之而不已者，善也。君子昼有为，宵有得，息有养，瞬有存，~~蠢蠢~~焉，孜孜焉，不敢须臾舍也。夫性无有不善，不善非天地之性。刚柔之气或得之偏乃有不善，有不善然后善之名立，善不善相形而后命之也，善反其初者，不善尽去，则善名亦亡，故舍曰善而成之者性也。性，自成也，岂人为哉？性即天地也，所谓诚也。（卷七）

朱震的“性无有不善”说，上承孟子而来，肯定人性本然纯善，但他突破了孟子人性论的主观先验性，所谓“天地之性”，就是一阴一阳之道化育万物之德性，人之道道德意义上的善，并不是天给定的，而是人对天的生育长养、成己成物的功能的仰慕与认同中引出的，所谓“知一阴一阳之道则继之而不已者，善也。”因此，人性是自成自为的，它继天之善，以至诚为性，从这个角度说，人性是道德主体的认知心和感悟心，不是外力和人伪的结果。朱震此解源自张载。张载释《系辞》此句谓：“一阴一阳是道也，能继继体此而不已者，善也。善，犹言能继此者也；其成就之者，则必俟见性，是之谓圣。”（《横渠易说·系辞上》）人应该承继宇宙本源、阴阳天地生生不已的功能而助万物之化育，此即“能继继体此而不已者，善也”，人各以善之积累而成就自己的“性”，性是修得的，并不是先在给定的。朱震所说的“性，自成也，岂人为哉”，即是指性乃承继天道之善而修得，非主观刻意所成。

最后，为什么会有性恶出现？朱震沿袭理学家“刚柔之气”的概念，提出“刚柔之气或得之偏乃有不善”，但他并没有象程颐和张载那样将此刚柔之气规定为人之气质之性。张载说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”（《正蒙·诚明篇第六》）程颐说：“论性不论气，不备；论气不论性，不明。二之则不是。”（《河南程氏遗书》卷十八）在二程和张载那里，天生的性（天性）和本然的性（本性）是有区别的。天性包括天地之性和气质之性两方面，而人之本性就是“无不善”的善性，他们谈论较多的是“天性”而非“本性”，这一点在张子那里表现得更

为突出。朱震的人性论,由于他并没有将此刚柔之气视为天性,故而在人性问题上主要还是持性善的一元论,并且专指本然之性言。他说:

善者,天地之性而人得之,性之本也。不善非性也,习也。不远而复者,修为之功也,故曰不善未尝弗知,知之未尝复行。知之者,觉也,自性也。或曰鲋椒之恶岂习乎?曰知修为之功则复其本矣。由其习之不已,迷而不复矣。人之生有气之质,有性之本,刚柔不齐者,气也,性之本则一而已矣。(卷八)

这里朱震明确提出“不善非性”,那么凡言性者,就应该是善性。善性、天地之性、人的本性,在朱震看来具有同一性。朱震虽然提出“人之生有气之质”,但是并未将此生来具有的气质归结为人性,而仅将它归结为“刚柔不齐”之“气”。在朱震看来,人人皆有本于乾元之气而产生的“善端”,他说:“乾坤之道,观乎天地万物之变化,其道较然著见矣。然反观吾身,乾坤安在哉?盖善端初起者,乾也,身行之而作成其事者,坤也。人皆有善端不亦易知乎?行其所知不亦简能乎?……然不过健顺而已,而健顺者在乎反求诸身而已,岂不至易至简哉?知此则天尊地卑,八卦相荡在乎其中矣。古之传此者,唯曾子、子思、孟子然。”(《丛说》)朱震人性论的源头,是在思孟学派,子思孟子主张人人皆有善端,只要反求诸己,扩而充之,就能以诚通天,所谓“尽性知命以至于天”。

与善相对的不善是不能称之为性的,但它确实存在,朱震认为,这是后天积习所致。通过克己和修为,不善是可以改变的。但是改变的并不是人性,人性是天生“自成自为”且至善的,即所谓“性,自成也,岂人为哉?”故这里说的“修为之功”,并不是改变人性,而是自我的内在觉醒、通过内省之功寻找失去的本性。

从人性论出发探讨修养论,这是朱震易学合乎逻辑的进程。朱震的修养论,基本上是恪守传统的儒家思想,特别是《大学》、《中庸》的思想,同时又吸收了理学家二程、张载的言论。

朱震遵循《大学》正心、诚意、修身的教条,注重道德品质的培养。他说:“君子果其行,必育其德。德者,行之源,育德者,养源也。”(《蒙》,卷一)道德品质是言行的先导,若要言行合宜,必须首先育德。育德的标准是做到“正”、“中”和“诚”,三者均归于天理。关于“正”,朱震注《同人》时说:“以一言尽之,正而已矣。不正则烛理必不明,行己必不刚,施诸人必无相应之理。反求于心,不能自得,其能通天下之志乎?”(《同人》,卷二)这是对孔子“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”(《论语·子路》)一语的发挥。至于“烛理”二字,是理学的常用语。程颐注此卦说:“文明则能烛理,故能明大同之义。”(《周易程氏传》卷一)又曾说:“勉强

行者,安能持久,除非烛理明,自然乐循。”(《二程遗书》卷十八)如何才能“烛理明”?朱震说:“然非克己,行之以健,不蔽于欲者,不能尽其道。克己则物我一矣。”(《同人》,卷二)语本程颐:“刚健则能克己,故能尽大同之道,然后能中正合乎乾行也。”(《周易程氏传》卷一)唯有克己复礼,才能灭私欲,存天理。

“中”和“正”,朱震更推崇“中”,他说:“正而不中者有矣,中则正矣。”(《坤》,卷一)朱震以中道为固然之理,与他在象数体例中十分重视中位说有内在的联系,而更重要的原因,在于他深受儒家中庸之道和理学伦理思想的影响,他在《汉上易传》中常常将“中”、“诚”、“性”、“仁”等对举,互为开释,视为一体。如他解释《乾·文言》说:

庸者,中之用也。……初九九三上下正,闲邪也。九二动,正中存诚也。诚,自诚也,非外烁也。闲邪则诚自存,犹之烟尽火明,波澄水静。闲之者谁欤?莫非诚也。(《乾》,卷一)

正中则诚自存,中与诚是相通的。所谓诚,又是主体内在的德性修养。其解《复》六五“敦复,无悔”说:

诚者,自成也。以体言之谓之中,以天道言之谓之诚,以受之于天言之谓之性。有是性则有是体,有是体则有是道。万物皆备于我,反身而诚,则自成矣。其于复也,何远之有?厚而笃实,用力于仁者也。荀卿曰:“以中自成。”《易传》曰:“以中道自成。”(《复》,卷三)

万物皆以中道自成,所以“中”对“体”言;“诚”是对天道运行生生不息功能的考察和体认;“性”是从人禀受于天之本性而言的,实际上三者是同一的,有此性则有此体,有此体则有此道,所谓道就是天道(或中道),天道之诚落实到人心中,人只要“厚而笃实,用力于仁”,就能做到“反身而诚”,使人道与天道贯通。他最后对“中”进行总结时说:“中者,天下之大本。人受天地之中以生,中则正,正则大。大者,仁之体,仁岂外求哉?在我而已。”(《复》,卷三)“中”就是万物之源,天地之大本,仁是道德主体的感悟心,来源于对中道生物功能之体认。可见,中、仁、诚、性,在朱震那里是同一的。

朱震将中道视为固然之理,逻辑上必然得出天理绝对的结论。他反复强调,“则者,理之正,天地万物之所不能违也,岂势力所能夺哉?”(《同人》,卷二)“理之所同,非争之所能得,非不争之所能已。”(同上)理是世间绝对的真理,万物的准则,任何力量都不能改变。“礼以时为大,……所谓随时者,顺天理而行,天理即天命也。”(《萃》,卷五)命者,规定也。天之所命,谓之天命。理即是天命,万物

不能改变和逾越天命,自然也必须随应天理。又说:“命者,正理也。‘复即命’则变前之失,安于正理矣。”(《讼》,卷一)至于安于正理的方法,与同时代的理学家一样,朱震主张去人欲,才能存天理。他说:

易者,天地之用也,尊卑有定,天地设位,六爻上下升降,而易行乎其中矣。成性者,存其所存则天地位,天地位则道义出,道义者,用也,故曰一阴一阳之谓道,又曰道有变动,又曰精义入神以致用。夫万物皆备于我而存其所存者何也?去人欲而天理存也。(卷七)

朱震认为,《易》乃天地之用,而所谓的“用”,就是指依“道义”而行,也就是尊卑有定,大小有等。存天理,即是存人类受天道之命后所成之性,如此道义自然而出。他总结说:

自然之理,理必有对待,生生之本也。有上则有下,有此则有彼,有质则有文。一不独立,二则为文。以天文言之,无非刚柔交错。……以人文言之,……父刚子柔,君刚臣柔,夫刚妇柔。朋友者,刚柔之合;长幼者,刚柔之序。五者交错,粲然成文,天理也,非人为也。上下内外尊卑贵贱,其文明而不乱,各当其分而止矣。(《贲》,卷三)

对待之理,表现在自然界,就是对立面相互包涵、相互转化的关系。反映在社会生活的领域,此理就表现为上下、尊卑、贵贱等的等级地位的差别,这种等级划分,是天理流行的自然反映,非人力使然。其解《无妄》时说:“无妄,天理也。有妄,人欲也。人本无妄,因欲有妄,去其人欲,动静语默,无非天理。动非我也,其动也天。”(《无妄》,卷三)顺应天道的自然流行,就是无妄,无所妄然,则一切行为与自然与天理合。他注《同人》“唯君子为能通天下之志”说:

万物散殊,各有其理,而理则一。圣人视四海之远,百世之后,如跬步,如旦暮者,通于理而已,惟烛理明则能明乎同人之义。然非克己,行之以健,不蔽于欲者,不能尽其道。克己则物我一矣。(《同人》,卷二)

朱震此解,本于程颐:“天下之志万殊,理则一也。君子明理,故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者,通于理而已。文明则能烛理,故能明大同之义;刚健则能克己,故能尽大同之道。然后能中正合乎乾行也。”(《周易程氏传》卷一)克己复礼,才能灭私欲,存天理。

朱震又认为,提高道德修养,还必须做到为人谦恭缜密。朱震注《系辞》“易曰负且乘,致寇至”时说:“夫谦恭缜密,又知夫不密不恭之戒,则于言行也何?有

善《易》者也，《易》岂止于文字而已哉？”（卷七）为了达到谦恭缜密，就要反对轻易高傲的六朝名士作风，他说：“轻易者自塞其耳而聪不明也。陆机羁旅，处群士之上，而不闻牵秀孟玖之毁，其以高亢轻易而致祸乎？”（《旅》，卷六）又讲：“夫聪明深察而近于死者，好讥议人也。辩博阔远而危其身者，好发人之过也。”（《观》，卷二）这又发展成一种明哲保身之道。朱震在陈公辅上疏攻击理学时，一言不发，这与他的处世哲学是一致的。谦恭缜密，又表现在修己自重，他说：“特立不屈于欲，故能无禄而富，无爵而贵，守道修德，淡然无营。今燥妄以求，无耻自辱，亦不足贵也。”（《颐》，卷三）冒怀辛指出，朱震此说，是对周敦颐《太极图说》“无欲故静”一语的发挥，反映了朱震受道家修养的影响。<sup>①</sup>其注《比》六二：“比之自内，不自失也”，引程颐《易传》说：“士之修己，乃求上之道。降志辱身，非自重之道也。故伊尹、武侯救天下之心非不切，必待礼至，而后出也。”（《比》，卷一）理学家在“出”与“处”的关系上，清高自重，慎之又慎，但处理不善，这一做法可能演变成以退为进的伎俩。

以上所谈朱震的修养论，归纳起来，就是正中存诚、守正无欲，谦恭缜密，修己自重。这些思想大多来源于传统儒家经典，尤其是《大学》、《中庸》的观点，还有一些出自理学家二程的言论。

<sup>①</sup>参见侯外庐等主编《宋明理学史》上卷，第261页，北京：人民出版社，1984年

### 第三节 “立人道以贯天地而为一”的境界追求

通过提升道德品质和回归人性,就可以“立人道以贯天地而为一”,达到与气化合一的最高境界。朱震不仅将万物的产生归结为气化的产物,而且以气释理,将万事万物包括人类的性命统一于气为理。他解释《说卦》“和顺于道德而理于义”时说:

阴阳,气也,刚柔者,气聚而有体也。由推行言之谓之道,由得于道言之谓之德。性者,万物之一源;命者,刚柔不齐,禀于有气之初者也;理者,通乎道德性命而一之者也;义者,道德所施之宜也。生蓍倚数立卦生爻,凡以为道德而已。圣人系之以辞,和之使不乖,顺之使不违,通天地人而贯之以一理,施之各得其宜焉。穷易之理,则知万物一源,兼体而不偏滞。及其至也,通极乎一气之外,所不可变者,唯生死寿夭尔。故顺受吉凶之正,不回以求福,不幸以免祸,此作易之本旨也。”(卷九)

朱震以阴阳二气的推移为道,以兼体而不偏滞为德,以受天道流行之气所成为性,以刚柔之气有所偏滞为具体事物之命,以贯通道德性命而一之为理,以万事各得其宜为义。圣人就是根据上述的道德性命之理而作《易》,依据阴阳之气流行而不偏滞之道德而生蓍倚数立卦生爻,又系之以辞,“和之使不乖,顺之使不违”,“穷易之理”,实际上就是对万物同源于一气而不偏滞的认识。又其在《丛说》中有类似的解释,“阴阳,用也,刚柔,体也。用之谓道,体之为德。体用无间,和会为一。顺而行之,则动静语默皆得其宜,故曰和顺道德而理于义。天地万物共由一理,其理顺而不妄,深明其源,乃能一天人,合内外,体用无间矣,此之谓尽性。尽性则通昼夜之道而知,其于穷达寿夭以正受之,不贰其心矣,此之谓立人道。道德有义,性命有理。义也,理也,同出于一。”(《丛说》)朱震以阴阳二气推荡流行无方所为用为道,以阴阳之气聚而有形为体为德,体用同源于太虚之气,人若顺此气之运动规律行事,则“动静语默皆得其宜”,此即“合顺于道德而理于义”。所谓“天地万物共由一理”的“理”,笔者认为,这是指天道流行之气及其运动变化的规律。领悟此理源于一气,其推行有一定的规律,就能达到天人合一,体用无间的最高境界,如此则能“尽性”。朱震又曾讲“知阴阳刚柔仁义同源于一气则知性”,所以“性”从其本原来讲,源于太虚之气,“尽性”就是随顺太

虚之气的推行,如此则能顺应天道而立人之道。

朱震的这些解释,都是以气为前提的,他不以理为气存在的根据,而是以万事万物包括人类的性命统一于气为理,这是对程颐理气说的改造。此种理解,与其将太极之气视为易学之最高范畴是完全一致的。这种理气观,启迪了元明清三代易学家对理气关系的探讨。元代象数学家吴澄说:“阴阳气也,道者理也。然非别有一物在气中,即是气为之主宰者,道也。”(《易纂言·系辞》)主张理在气中,理气并非二物。明代来知德注“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”时说:“性命虽以理言,而不离乎气。就保合言,则曰太和。太和虽以气言,而不离乎理。其实非有二也。”(《周易集注·乾》)认为理气合一,不能分割。其后方以智站在象数易学的立场,对理气关系作出了总结:“理与象,气与形,皆虚实有无之两端而一者也。”(《东西均·象数》)理、气、象数,三者合而为一。显然,这些思想都是继承了朱震易学的传统,主张《周易》所说的理,与气合一,即存在于象数之中。

如何才能穷理尽性,在朱震看来,这是属于对气化法则和事物变易法则的认识问题,也是朱震对其所追求的理想境界的回答。关于气化的过程和法则,朱震受孔疏和张载的影响,强调其为自然的过程。他在回答神化和道的问题时,已经有所涉及,又其解释《系辞》“天下何思何虑”时指出,从万物皆源于太虚之气来讲,万物即一,从太虚之气自身又含有万象万物来讲,一即万物。万物作为太虚之气的展开,虽然形式上千姿百态,但皆源于太虚且归于太虚,并随太虚之气的变化,或行或止,自然应和,至于自然界中的各种现象,如寒暑往来而成岁,日月相推而生明,其表现为一阴一阳,而实质却是一气推行的结果。这个过程,完全出于自然,不是人的主观意志所能左右的。也就是说,气化及由气化而导致的万物变易的过程,属于气所固有的性能,它独立于人心之外,不是人心造化出来的。但是,人可以认识和掌握气化的法则和过程,这就是他所说的“穷神则知变化之道”。他解释《系辞》“精义入神”至“穷神知化”一段时说:

夫致用在于精义。义则无抉择无取舍,唯其宜而已。精一于义,则进而入于不可知之神。故感而后动,其动也天。其用利矣,游乎人间,物莫之伤。其身安矣,利用安身,日进无疆,德不期于崇而自崇矣。此吾之所知也。过此以往,则化矣。如日月有明,容光必照,寒暑相代,万物自生,日月寒暑所不能知也。故曰圣人有所不知焉,圣人有所不能焉。然则所谓化者,终不可知欤?曰穷神之所为则知化矣。德盛者自至焉,道至于此,万物与我一也。故曰一则神,两则化,穷神则知变化之道。(卷八)

实践层面上的“致用”，必须以“精义”为基础，即精义于气化流行的过程，这个过程是自然而然，无抉择无取舍的，“唯其宜而已”。通过精义则可进入“入神”的阶段，“入神”是道德主体的感悟心，“神”无形迹可言，故入神就是顺应自然气化的过程而动，与天道合一，此即“感而后动，其动也天”。“化”则是既成之迹，通过“穷神”，则知一切变化之道皆是“神”的功能发用。达到“入神”和“穷神”境界的人，其精神暗中与神化合一，与天地万物合而为一。

在朱震看来，万物与我合一的内在根据，就在于我与万物都是一气流行的结果，所以万物和人具有同一性。但是人不仅是气化的产物，具有气的本质，而且可以认识和顺应气化的法则，这就是“致用”。他说：“圣人将以顺性命之理，故分一而为三，曰阴阳曰刚柔曰仁义，……知阴阳柔刚仁义同源于太虚则知性，知天道曰阴阳地道曰柔刚人道曰仁义则知命，知仁义即天之阴阳地之柔刚则知性命之理，不顺乎性命之理而行之，将何所逃于天地之间乎？……分阴阳用刚柔者，仁义也，以人而用天地也。诚知乎此，则德胜于气，性命于德，气之昏明不足以蔽之，至于尽性而配天地矣。”（卷九）天道、地道、人道具有同一性，它们皆源于太虚之气，知道了这一点，也就知道了所谓的性命之理。人能精研气化之理，发挥其主动性，所以能够尽性以配天地。在天地所生的万物中，人是其中最高贵的，“将说天地生万物而言人者，天地之性，人为贵，万物皆备于人也。……万物分天地也，男女分万物也，察乎此则天地与我并生，万物与我同体，是故圣人亲其亲，长其长，而天下平，伐一草木杀一禽兽非其时谓之不孝。”（卷九）其中“天地与我并生，万物与我同体”源于《庄子·齐物论》：“天地与我并生，万物与我为一。”从语境看，庄子意指主体精神之永恒，朱震则强调人与自然基于“仁”之上的合一。并且朱震将《孟子》的“万物皆备于我”改成“万物皆备于人”，两说虽然都是指一种天人合一的境界，但却有着根本上的差异。孟子的“备于我”，是指将主体性的人心置于第一位，理学家程颢发挥孟子的思想，主张天人一本，“人可包天”，人心即是天理，从而在认识论上导出“只心便是天，尽之便知性，知性便知天。”（《遗书》二上）朱震的天人合一说，是从气化的法则出发，主张人的思想和行为应该与气化的过程相一致。当其与人类的实践联系时，就表现为人类对于客观事物规律的顺应和利用，如他在《汉上集解》中常常谈到“胜敌之道”、“用师之道”，还说：

道者，循万物之理而行。其所无事者也，天地之覆载，日月之临照，四时之消长，鬼神之吉凶，岂有意为之哉？大人其道与天地日月四时鬼神合，故顺至理而推行之。（《乾》，卷一）



循万物之理而行的道,就是随顺天地间一切事物变化发展的规律,故其表现就是自然而然,无为无事。圣人之道,就是顺应自然界运动变化之理而推行。又说:“时变则事变,事变则道与之俱,未有违时造事而能成者。”(卷八)将变化与时间或时机结合起来,认为人类只要抓住变化的最佳时机,就有可能变被动为主动,“或用一卦,或用一爻,或不可用则曰勿用。天下之时,无不可用者,顾用之如何耳。”(卷九)其解《系辞》“仁者见之谓之仁,智者见之谓之智”时说:“君子之道,仁智合,体用一,兼体阴阳而无累,通乎昼夜之道而知,故君子之道鲜矣。君子者,具仁智之成名,得道之大全者也。”(卷七)“仁”指物济天下而得易之体,“智”指旁行而不流得易之用。君子具有仁智两方面的品质,所以体用合一,得易道之全体大用。可见朱震所说的天人合一,与孟子和程颢侧重于心性相比较,更多偏向于实践的层面。朱震强调精义以入神,穷神以知化,所以他所谓的存神,又并非道家所谓的直觉主义,而是一种儒家所追求和向往的人生最高的境界和理想。

朱震以体认气化作为其易学之最高境界,从象数学的角度看,与他重视两汉象数之学的传统有着必然的联系。两汉象数之学,从京房、孟喜、《易纬》到郑玄、荀爽、虞翻等人,都十分重视以阴阳二气的盈虚消长来解释易学中的问题。如孟喜卦气说,从四正四维、十二消息、二十四节气到七十二候的变化,都是讲阴阳之气在一年四季中的流转变化的,而朱震对卦气理论是十分推崇的,他的卦变就是以卦气为理论基础。又如京氏易学中的阴阳气说,荀爽的升降说,以及前面讨论的郑玄太极观,都始终围绕阴阳之气的运动变化。因此,朱震的气化和气本论就是汲取和发展两汉阴阳气说的产物。但是,这并不是说朱震的气论就是两汉时期的元气说,朱震的易学思想,产生于宋代理学形成且发展壮大之际,其易学思想中很大一部分的内容就是得益于理学。在这方面,他显然受到理学尤其是理学中气本论的影响,这是朱震易学的一个主要特色。不难看出,朱震关于气化问题的一些主要观点,基本上都源于张子,这说明他在理学内部的两大派系,即二程的理本论和张子的气本论之间,选择了张子,但又不是说全盘吸纳,一是回避了张载关于“气”的两重规定,将“太虚之气”规定为阴阳二气的统一,不谈“湛一”“清虚”;二是对象数派的态度上,张子在释《咸》九四“憧憧往来,朋从尔思”时,主张应当顺应气化自然无为的过程,反对邵雍以心为易,以数术推测过去和未来,认为邵氏之学只是浮思游想,毫无益处,所谓“在于术内,已过、未来者事著在心,毕竟何益!”(《横渠易说·咸》)而朱震作为南宋象数易学的代表,对邵雍的易学思想赞誉有加,不敢有任何非议。

## 第七章 朱震在易学史上的地位

朱震一生致力于易学研究,他“游宦西洛,获观遗书”,“问疑请益,遍访师门”,“起政和丙申,终绍兴甲寅”,历经十八年之久,终于完成了传世名著《汉上易传》。其目的在于通过运用大量汉宋易学家的《易》注,对易学的发展进行一次总结,重新确立象数易学的地位。魏晋以来,随着王弼易学的兴起,两汉易学几近失传,故而宋代有“辅嗣易行无汉学”之说。虽经李鼎祚等人整理辑佚,积累了一定的象数易学资料,但仍然缺乏理论上的系统阐述和运用。宋初道家易师承传授,象数易以新的形式——图书易而再度兴盛,然而宋代易学发展的主流,却是以二程为代表的义理之学。由于二程排斥汉宋象数易学,所以在程颐以后的北宋年间,汉代和宋初的象数之学仍旧处于发展的低谷。在这种背景下,出于程门后学的朱震,探究易学发展之源流,清算王弼易学之弊,折衷前人研究成果,阐明易学之大义,最终将象数易学确定为易学之正统,其意义是不言而喻的。

其一,恢复并丰富了两汉象数易学的内容。

朱震虽为程门后学,但他没有照搬理学家以义理注《易》的学风,而是将恢复和发展两汉象数易学视为己任,这是其易学思想的一个显著特点。

通过本书第二章的评述,可以看出,朱震正是站在象数易学的立场,对整个易学发展史进行回顾和反思。他对西汉孟喜、京房等人以卦气、纳甲、五行解说《周易》给予了充分的肯定,对东汉时期易学家的《易》注也基本持肯定的态度,而对王弼、钟会等人尽黜象数、专明义理的解经方式提出了批评。从他对北宋易学的评价看,他对陈抟系统的图书之学加以褒奖,尤其是他将本来属于义理学派的二程、张载等人划入象数学派的传承谱系,力图“以象数派的观点解说明程颐和张载的思想,这在宋明易学史上是一新的动向。”<sup>①</sup>

为了重新确立两汉易学的正统地位,朱震在《自序》中重点阐述了象数易学的五种体例:动爻、卦变、互体、五行、纳甲。它们盛行于汉代,但是由于王弼等玄学家的反对,至宋代基本上已经失传。朱震对这五种学说十分重视,并从各个角度反复加以解说,目的就是为对遗留下来的象数易资料进行系统的整理,作

<sup>①</sup> 朱伯崑《易学哲学史》第二卷,第329页,华夏出版社,1995年版

一次全面的总结,以便为象数易学提供一套理论体系。

朱震的卦变说是这五种学说中体系最为庞杂,然而却最能突显其象数易学思想的部分。他之所以将如此庞杂的内容纳入卦变说的体例下,目的不仅是想对先儒的思想作一全面的总结和整理,建立一个无所不包的卦变体系,更重要的原因,则是出于学理的考虑,即以“变”为主体内容,以卦变说统率易学中的相关体例,这是朱震易学思想最突出的成就之一。他不仅明确提出《彖》文中的刚柔往来是言卦变,而且将卦变说建立在阴阳气论的基础上,以阴阳二气运转不息作为阐发卦变的理论依据,进而将卦变说看成是体现易道变动不居的一个重要方面,抨击了苏轼、二程等人的思想。北宋以来,由于受王弼易学的影响,易学家注《易》几乎不用卦变。正是由于朱震的提倡,自南宋始,理学家开始重视卦变。朱熹在多种取象方法中,唯独注重卦变。他在《周易本义》卷首作卦变图,“其条理精密,则有先儒所未发者”(胡方平《周易启蒙通释》卷下),从他资取的资料和解释的方法上看,实得自朱震和李挺之的卦变说。

朱震的纳甲与五行说,不仅继承了以虞翻为代表的汉儒的思想,又杂糅了宋儒的先天河洛图,是整合汉宋象数易的结晶。他对纳甲数、五行数、天地之数与河洛之数关系的探讨及有关图式的绘制,融象、数、图为一体,极大地丰富了汉易中的纳甲与五行说,同时又具有鲜明的时代特征,这是他对象数易学的另一突出贡献。

正是因为朱震的象数易学具有如上特色,后人评价其五种学说,基本上持肯定的态度。朱熹说:“王弼破互体,朱子发用互体,自左氏已言,亦有道理,只是今推不合处多。”(《朱子语类》卷六十七)魏了翁说:“汉上易太烦,却不可废。”(《经义考》卷二十三)胡一桂说:“变、互、伏、反、纳甲之属,皆不可废,岂可尽以为失而诋之,观其取象,亦甚有好处,但牵合处多且文辞繁难,使读者茫然,看来只是不善作文尔。”(《周易启蒙翼传》中篇)丁易东说:“以象论《易》者,若李鼎祚、朱子发、郑少梅是也。然其鼎祚《集解》则失于泥,子发《集传》则伤于巧,郑少梅则又别成一家而失之杂,以三家言之,子发为最胜。”(《周易象义·易通论上》)这里朱熹、魏了翁、胡一桂、丁易东主要肯定了朱震以互体、飞伏、卦变、反对、纳甲等象数之学注《易》的思想,不过他们在基本认可的前提下,又都指出其不足,就是取象牵强且文辞繁杂,而这一点,却正是历史上大多数象数易学家的通病。象数学家注经,由于过分强调卦爻象和卦爻辞之间的一致性,导致易学发展走向一偏。朱震显然已经认识到这一问题的存在,所以他在《丛说》中批评虞翻,“虞氏论象太密,则失之于牵合,而牵合之弊,或至于无说,此可删也”。而他自己却在不知不觉中陷入与虞翻同样的错误之中,其繁琐的取象方法受到后代诸多

易学家的批评和反对,就是有力的证据。这说明如果过分强调汉易中的象数体例,其结果只能阻碍象数易学的正常发展。

其二,开启了易学研究的新方向,使《周易》象数学焕发了生机。

首先,朱震以象数之学为易学之源,这对于恢复《周易》一书的本来面貌是有积极帮助的。易学自魏晋以来,主要是义理一统天下的局面,北宋易学家虽然也主张不废弃象数,然而易学中的义理易是主导、主流,象数学只居辅助和屈从的地位。若从《周易》一书的本来面貌上看,《周易》本为卜筮而作。因此,义理之学虽然丰富了易学理论和思想内涵,但却脱离了《周易》卜筮的基本功能。从这个角度讲,义理易确实存在着重要不足。宋儒朱震正是在这一认识的前提下,提出恢复象数易学的传统,使象数易从辅助、屈从的地位上升到大易之源、易学基石的地位上,正如陈振孙所言:“盖其学以王弼尽去旧说,杂以老庄,专尚文辞为非是,故其于象数加详焉。”(《经义考》卷二十三)又如《四库提要》所言:其说以象数为宗,推本源流,包括异同,以救老庄虚无之失。”朱震的纠正,对于及时调整易学发展的大方向起到了重要的作用,为朱熹易学思想的形成起到了承上启下的作用。朱熹与蔡元定合著《易学启蒙》一书,此书内容共四篇:《本图书第一》,《原卦画第二》,《明蓍策第三》,《考变占第四》,通篇都在讲象数易学。朱熹所以要编《启蒙》一书,在于说明《周易》原为卜筮之书,要读懂此书,必须了解其中的象数之学。其在《答刘君房》中言:“此书本为卜筮而作,其言皆依象数以断吉凶。今其法已不传,诸儒之言象数者,例皆穿凿,言象数者又太汗漫,故其为书难读。此《本义》、《启蒙》所以作也。”(《文公易说》卷十九)因此,《本义》和《启蒙》二书,可以说是朱熹对以朱震为代表的象数易学家进行批评继承的结果,其目的就是要从根本上恢复《周易》一书的面目。由于朱熹言河图洛书及蓍占,其后学凡钻研《周易》者皆于图书之学及蓍占下功夫。从这个角度上说,朱震的易学思想的确在历史上起到了开启易学研究新方向的作用。

时至近代,有学者对《周易》的性质提出异议。1961年,李景春在《周易哲学时代及其性质》一文中指出,此书“并不是专为占筮”用的,其中含有哲学思想。<sup>①</sup>刘惠孙提出《周易》是卜筮之书,更是一部哲学著作,“《周易》之为卜筮之书,仅是它从先天带来的一层保护色,其实久已不复是卜筮之专书。”<sup>②</sup>更有学者将《周易》视为讲述人类历史发展演变的史学典籍,如胡朴安提出,《乾》《坤》两卦是绪论,《既济》《未济》两卦是导论,自《屯》卦至《离》卦为草昧时代至殷末之史,自

①李景春《周易哲学的时代及其性质》,文汇报,1961年2月28日

②刘惠孙《易的思想内容的发展及易经和易传的关系》,《福建师范学院学报》,1962,1

《咸》卦至《小过》卦为周初文、武、成代之史。<sup>①</sup>黎子耀认为,《周易》是一部殷周奴婢起义史。<sup>②</sup>李大用在《周易新探》书中指出,《周易》卦爻辞是周文王、武王、周公、成王兴周灭商的历史进程及其成败因由的记录,不是“筮辞的堆砌”,更非“迷信的典籍”。<sup>③</sup>谢宝笙将《周易》上经视为“殷克周的历史哲学”,下经为“作者自传”。<sup>④</sup>此等说法,在今天随着大量考古文献的出土,越发显示其纰漏。1977年出土的阜阳双古堆汉简《周易》卦爻辞之后,有大量的卜辞,记录人事的吉凶,胡平生据此提出了“竹书《周易》当属于此种数术类著龟家实用性很强的书籍”。<sup>⑤</sup>王家台秦简《归藏》卦辞多用“卜”字,大约有三十多个。这些文献说明《周易》中的卦爻辞和卜辞之间,存在着密切的联系,进一步揭示了《周易》作为卜筮之书的原初面貌。

其次,促进了宋元明清图书之学的发展。朱震在《进易表》中对以陈抟为核心的北宋图书学以很高的评价,并视其为北宋易学发展的主流。朱熹也对图书学加以肯定。《启蒙》所以首明图书,按朱熹的说法,是用来说明《周易》的象数本原,即认为卦象和阴阳奇偶之数皆出于河洛。这也是北宋图书学派的共同特点。此外,《启蒙》卷首绘制的图式,有些即出于《汉上易传》。就宋易发展的传统来说,河洛之学和邵雍易学属于陈抟系统,不属于程氏易系统。而《启蒙》对陈抟易学的肯定和阐发,使宋易中的象数易学,走上了融象数理占及图书于一体的道路,而朱震当是这一倾向的推动者。朱震之后,正是出于朱熹的提倡,图书学遂成为宋元乃至明清易学讨论的主题之一。清儒皮锡瑞指出:“朱子以程子不言数,乃取河洛九图冠于所作《本义》之首,于是宋元明言《易》者,开卷即说先天后天。”(《经学历史·经学变古时代》)

其三,以太极之气解释世界的本原,从而推动了气学派本体论的发展。

宋明哲学的气本论,由张载发其端,其后经过朱震、薛瑄、蔡清、罗钦顺、方以智、王夫之等人的阐发而趋向完善。从易学内部看,气本论的倡导者,既有主象数的,也有主义理的,其共同的特征,就是以阴阳二气相互交感的作用为基础,解释卦爻象的形成与变化以及卦爻象与卦爻辞之间的关系,在哲学上都归结到以气解释世界和人生。朱震的贡献就在于他受理学体用论的启发,与汉唐象数学家不同,他开始从体用论的角度诠释《周易》,这集中体现在他对“太极”

①胡朴安《周易古史观》,上海:上海古籍出版社,1989年

②黎子耀《周易秘义》,杭州:浙江古籍出版社,1989年

③李大用《周易新探》,第14,26-27页,北京:北京大学出版社,1992年

④谢宝笙《易经之谜打开了》,香港:明窗出版社,1993年

⑤胡平生《阜阳汉简周易概述》,《简帛研究》第三辑,南宁:广西教育出版社,1998年

一词的理解上。在第三章的介绍中,可以看到,他以程氏的“体用一源”说解释太极,以太极之一为体,散开四十九数为用,提出太极之一未散之时,蕴涵着两仪四象八卦以至万物,散开后,两仪、四象、八卦、万物又分有太极之一,其潜在的涵义,就是将太极视为《周易》象数之源和万物产生的本原。他在著作中虽然没有十分明确地说出这一结论,但他对太极的这种诠释,预示了宋代易学发展的新方向,即以太极为《周易》本体论的最高范畴,这在朱熹、王夫之等人的易学思想中均有所体现。

尽管朱震的太极说受到了程颐体用论思想的启发,但他抛弃了程氏以“理”为最高范畴的观念,坚持以汉易中的太极元气说和张载的太虚说解释太极。他以太极为“阴阳混沦未判之气”,称其为“一”,这是本于汉易。以太虚解释阴阳二气尚未分化,又是本于张载“合则浑然”。然汉易如京房以“天之生气,将欲以虚来实”解释不用之“一”,《易纬·乾凿度》以太极元气来源于“太易”虚无之体,周敦颐以太极元气出于无极,朱震则抛弃了虚生气说,这是受张载思想的影响。但张载的太极说又保留了“湛一”、“清虚”等观念,朱震则抛弃了张载此说,以混而未分之气解释张载的“太虚无形,气之本体”。故而其太极说,在世界观上坚持了气为世界本原的路线,进一步摆脱了道家太极观的影响。

由于坚持取象说,朱震又得出了有气而后有象,有象而后有数的结论。朱震和程颐都反对刘牧以数为万物之本,但其致思的向度却全然相反。程颐以抽象的理为《周易》象数学根本,朱震则以阴阳之气为《周易》象数之源,其在《自序》中将象数易学的五种取象方法归结为太极之气,就体现了这一宗旨。

朱震虽为程门后学,对《周易》经传的解释,如他自己所言“以《易传》为宗”,可是在理气问题上,却吸收了张载气化派的观点。他不以理为气存在的根据,而是以万事万物包括人类的性命统一于气为理,这是对程氏理气说的改造。从宋明哲学史的角度看,促进了气学派本体论的发展,这是朱震易学哲学的主要贡献。

其四,朱震以象数为易学之基础,以义理为易学之旨趣,将象数与义理统一,表达了宋代象数易学家的人文关怀。

近人研究朱震,多强调其易学中的象数,而忽略了其象数是以义理为归宿和旨趣的,其实,这正是朱震对两汉象数易学家的超越之处。从学理上考察,汉末象数学派的易学家们,虽然执著于“象数”,但是,并没有真正理解“象数”在《周易》中固有意义,也就是说,囿于象数而不能超越之。朱震将象数视为易学之源,反对脱离象数专言义理的王弼等人,这是因为,《周易》作为一门学问,是以象数为基础和前提而产生的。然《周易》之所以能够成为一门学问,是因为其内

部蕴涵着丰富的哲理。再进一步说,《周易》中的象数和义理,是不可分割的。《周易》之于学者,虽然必须从象出发,“易者,象也”,但是,“观物取象”并不是目的,“立象以尽意”,“象以求意”才是目的。正是本于这一认识,朱震在《进易表》中声明,其学“以《易传》为宗”,并在著作中表达了其作为宋代象数易学家的社会政治理想与人生境界追求。正如王应麟所评价的,“然义理象数一以贯之乃为尽善,故李鼎祚独宗康成之学,朱子发兼取程邵之说”(《困学纪闻》卷八十二),对朱震兼取象数与义理加以肯定。

其五,从史料学的角度看,《汉上易传》保留了一些珍贵的易学资料。朱震试图对汉易和北宋的象数之学作一次总结,所以该书汇集了两汉以来诸家学说,其中未收入《周易集解》中的资料,更显得弥足珍贵。如关于《子夏易传》的辑本,现在较为流行的有四种:张惠言《易义别录》中所辑《周易子夏传》一卷,孙堂《汉魏二十一家易注》中所辑《子夏易传》一卷,马国翰《玉函山房辑佚书》所辑《周易子夏传》上下两卷,黄奭在《汉学堂经解》所辑《子夏易传》一卷,这四家所辑都分别参考了朱震《汉上易传》中的相关资料。尤其值得一提的是,嘉庆年间,由于《子夏易传》出现了伪本,孙堂在辑录时,必须除去伪说,其在《子夏易传》序文中说:“旧本之散见者,自唐人所引外,惟朱氏震、晁氏说之、赵氏汝棣、王氏应麟四家之书间取之。”孙堂认为,唐以前诸家《易》书及唐以后朱震、晁错、赵汝棣、王应麟四家所引,均可信;而其他易书所引,有出自伪书之处,则不可全信。又如蔡景君《易》注辑本,清儒所能见到的,唯有《周易集解》一条和《汉上易传》两段,这两段话分别是:“此(指卦变)虞氏、蔡景君、伏曼容、蜀才所谓自某卦来之说也”,“此虞翻、蔡景君、伏曼容旁通之说也”(《丛说》),这些资料对于研究汉易中卦变与旁通发展的线索十分珍贵。此外,《汉上易传》还保留了孟喜、京房、马融、郑玄、荀爽、宋忠、虞翻等人说《易》的资料,对于研究两汉易学的发展也十分重要。该书还保留了宋人的许多图式,如李溉的《卦气图》、李挺之的《卦变图》、邵雍的先后天图、周敦颐的《太极图》等,并作了介绍和评论。总言之,朱震对于象数学派观点的整理和介绍,有重要的史料价值,对清代汉学家研究汉易和图书学派的演变,起了很大的影响。

朱震能够取得上述这些成就,客观上与他晚年始仕,此前有大量的时间和精力投身于象数易学的研究有关,主观上则取决于他个人的勤奋和努力。然而,他毕竟是象数易学发展史上较早的整理者和总结者,故而其易学也存在不足之处,归纳起来,有以下几点:

其一,朱震力图对汉易和宋易的象数之学作一次总结,他初步整理和解释了汉易的卦气说、纳甲说、飞伏说、五行说、卦变说、互体说,并对北宋刘牧的河

洛说,李挺之的卦变说,周敦颐的太极图,邵雍的先天图等,都做了介绍和评论,但总体来看,他对于象数学派的整理只是初步的,尚缺乏明确的条理性和系统的阐述,故而在论述的过程中有繁杂之弊。反映在后人对易学思想的总体评价上,魏了翁认为“汉上易太烦”(《经义考》卷二十三),朱熹曾说:“朱子发解《易》如百衲袄,不知是说什么。以此进读,教人主如何晓?便晓得,亦如何用?”(《朱子语类》卷六十七)胡一桂认为其取象“牵合走作处过多,且是文辞繁难,使读者茫然不能晓会,……看来汉上自是一老儒,无书不读,无事不晓,只是不善作文,窒塞不通尔”(《周易启蒙翼传》中篇)。这些评价,均不否认其学识的渊博,但都认为他易学体系繁杂,逻辑线索不明。

其二,在整合和折衷各派象数易学思想时,提出的一些观点牵强附会,甚至相互矛盾。在宋代,朱震较早地研究汉儒取象之法,但是,由于他没有对象数易学中的概念做出明确的规范,从而使许多概念混淆,如将变卦、旁通、反对与卦变等同;将《易纬》的爻辰说与郑玄爻辰说等同;将京房八宫阴阳卦视为《易纬》爻辰中的阴阳卦;以五行生成数解释虞氏纳甲中“乾甲乙坤相得合木”。这些失误遭到了后世易学家的诘难。元代象数易学大师丁易东一方面肯定朱震以象数注《易》,另一方面对其互体、卦变、变卦、伏卦皆有批评,“若以《噬嗑》互体言,则二以上又互《艮》,三以上则互《坎》,非互《颐》也。朱子发非不知之,乃以《颐》为互体误矣”(《周易象义·凡例》),其卦变“止以一爻取义,故于《小过》《中孚》有所不通”(《周易象义·易统论中》),其互体“朱子发非不知之,至其释《乾》乃曰‘初九变《坤》,下有伏《震》’,误矣”(《周易象义·凡例》)。他最后总结说:“鼎祚《集解》则失之于泥,子发《集传》则伤于巧。”(《周易象义·易统论上》)丁氏的这些评价,虽然不一定准确,但是却建立在对取象进行甄别规范的基础之上,而这正是朱震易学的不足之处。

其三,从南宋的社会和政治背景看,朱震在国家沦陷、人民流离失所的背景下,大谈象数之学,与理学家以义理注《易》相比,偏离现实,故很难广为流传。全祖望说:“上蔡之门,汉上朱文定公最著。三易象数之说,未尝见于上蔡之口,而汉上独详之。尹和靖、胡文定、范元长以洛学见用于中兴,汉上实连茹而出,顾世之传其学者稍寡焉。”(《宋元学案·汉上学案序录》)理学家以义理解《易》,切近人事之用;朱震以象数说《易》,偏于天道而略于人事,与现实生活有一定的距离,所以在当时看来有些迂腐而遭到讥笑。朱震死后,同仕于朝廷的友人在祭文中描写了他的一生:



……惟公老于田亩，困于州县，白首穷经，意则不倦。视彼世人，奚贵奚贱？不义而得，吾亦不愿。一昨召来，遇知明主，金马玉堂，四涉寒暑。以经决事，随事有补，位高职卑，亦莫公侮。不传之要，自得之妙，惟公知之，固世所笑。彼笑何伤，公亦自强，愈老愈壮，虽死不亡。（《汉上易传》附录《汉上先生履历》）

其中“以经决事”，说明他恪守儒家经典，“固世所笑”，说明他的思想不合时务，为人们所讥笑。

但是，朱震一生“白首穷经，意则不倦”，在经学其中特别是易学研究上所做出的贡献却是不可磨灭的。林忠军在评论其易学思想时说：“朱震的象数易学是一种根植《周易》、渊源流长的学问。它紧紧围绕着易学自身的符号注经和谈论问题，因而与当时新产生的义理之学比较，更不易为社会政治和人间好恶所左右，具有永恒性的特点。”<sup>①</sup>与义理易学比较，《周易》中的象数具有固定性、权威性、普遍性的特点。义理的内涵则是在后世的不断解读中形成和赋予的，不同时代的人们，其解读又是不同的，但就其共同植根于象数符号上看，则是殊途而同归，一致而百虑的。即使是玄学派解《易》，其对象数的否定，在一定意义上，又可以说是出于对象数易的关照。象数这些固有的特征，正是历代几乎所有的哲学家都要借《易》——象数以阐发自己哲学思想的重要原因，也是象数的普遍意义所在。

<sup>①</sup>林忠军《象数易学发展史》第二卷，第287页，济南：齐鲁书社，1998年

## 参考文献

### (一)著作类

1. [宋]朱震《汉上易传》(含《周易集传》九卷,《易图》三卷,《丛说》一卷),上海:上海古籍出版社 1989 年版
2. [宋]李心传《建炎以来系年要录》(参考卷 85,90,95,97,107,119,120),《四库全书》本
3. [宋]李焘《续资治通鉴》(参考卷 109),《四库全书》本
4. [宋]熊克《中兴小纪》(参考卷 18,20),《四库全书》本
5. [宋]王应麟《困学纪闻》(参考卷 3),《四库全书》本
6. [清]朱彝尊《经义考》(参考卷 8),《四部备要》本
7. [清]马国翰辑《玉函山房辑佚书》,上海:上海古籍出版社,1990 年版
8. [清]孙堂辑《汉魏二十一家易注》,嘉庆四年映雪草堂刊本
9. [清]黄奭辑传《黄氏逸书考》,民国 23 年(1934)刊本
10. [清]永瑢等撰《四库全书总目》,北京:中华书局,1992 年版
11. 汉扬雄撰,郑万耕校释《太玄校释》,北京:北京师范大学出版社,1989 年版
12. 《道藏·周易图》,《道藏·大易象数钩深图》,北京:北京文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社,1988 年版
13. 《礼记》,《左传》,均见《十三经注疏》,北京:北京大学出版社,2000 年版
14. 《淮南子》,《诸子集成》,北京:中华书局,1988 年版
15. 陈奇猷编撰《吕氏春秋校释》,上海:学林出版社,1984 年版
16. 林忠军《易纬导读》,济南:齐鲁书社,2002 年版
17. [唐]陆德明《经典释文》,上海:上海古籍出版社,1984 年版
18. [宋]陈振孙《直斋书录解题》,上海:上海古籍出版社,1987 年版
19. [魏]王弼注,[唐]孔颖达疏《周易正义》,北京:北京大学出版社,2000 年版
20. [唐]李鼎祚《周易集解》,上海:上海古籍出版社,1989 年版
21. [宋]胡瑗《周易口义》,《四库全书》本
22. [宋]苏轼《东坡易传》,《四库全书》本
23. [宋]李觏《易论》《删定易图序论》收入《李觏集》,北京:中华书局 1981 年版

24. [宋]欧阳修《易童子问》，《欧阳文忠集》，《四库全书》本
25. [宋]邵雍《皇极经世》十四卷，四库全书本
26. [宋]刘牧《易数钩隐图》三卷，上海：上海古籍出版社，《四库易学丛书》1990年第2版
27. [宋]程颐、程颢《周易程氏传》《河南程氏外书》《二程遗书》，收入《二程集》，北京：中华书局，1981年版
28. [宋]税与权《易学启蒙小传》上海：上海古籍出版社，《四库易类丛书》1989年版
29. [宋]丁易东《易象义》，《四库全书》本
30. [宋]张载《正蒙》《横渠易说》，收入《张载集》北京：中华书局，1978年版
31. [宋]吕祖谦《周易音训》，台湾，《易经集成》本
32. [宋]朱熹《周易本义》，北京：北京大学出版社，1992年版
33. [宋]黎靖德编《朱子语类》第五册，北京：中华书局，1986年版
34. [清]胡渭《易图明辨》，《四库全书》本
35. [清]惠栋《周易述》，《易例》，《易汉学》，《四库全书》本
36. [清]黄宗羲原著、全祖望补修，陈金生、梁运华点校《宋元学案》，北京：中华书局，1986年版
37. [清]黄宗羲《易学象数论》，《四库全书》本
38. [清]王夫之《周易外传》，北京：中华书局，1990年
39. 尚秉和《周易尚氏学》，北京：中华书局，1980年版
40. [清]皮锡瑞《经学历史》，北京：中华书局，1989年
41. 高亨《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1988年
42. 肖蕙父、李锦全主编《中国哲学史》，上下册，北京：人民出版社，1982，1983年版
43. 张岱年《中国伦理思想研究》，上海：上海人民出版社，1989年
44. 侯外庐、邱汉生、张岂之主编《宋明理学史》，北京：人民出版社，1984年版
45. 朱伯崑《易学哲学史》四卷，北京：华夏出版社，1995年版
46. 金景芳讲述、吕绍刚整理《周易讲座》，吉林大学出版社，1990年版
47. 刘大钧《周易概论》，济南：齐鲁书社，1988年版
48. 刘大钧《纳甲筮法》，济南：齐鲁书社，1995年版
49. 罗炽《中华易文化传统导论》，武汉：武汉大学出版社，1995年版
50. 萧汉明《船山易学研究》北京：华夏出版社，1987年版
51. 萧汉明《阴阳：大化与人生》，广州：广东人民出版社，1998年版
52. 萧汉明、郭东升《周易参同契研究》，上海：文化出版社，2001年版
53. 萧蕙父、许苏明《王夫之评传》，南京：南京大学出版社，2002年版
54. 余敦康《内圣外王的贯通——北宋易学的现代阐释》，上海：学林出版社，1997年版
55. 陈来《朱熹哲学研究》，北京：中国社会科学出版社，1987年版

56. 冯达文《宋明新儒学略论》，广州：广东人民出版社，1997年版
57. 蒙培元《理学的演变》，福州：福建人民出版社，1998年版
58. 张立文《宋明理学研究》，北京：中国人民大学出版社，1985年版
59. 邓球柏校释《帛书周易校释》（增订本），长沙：湖南出版社，1996年
60. 邢文《帛书周易研究》，北京：中国人民大学出版社，1997年版
61. 林忠军《象数易学发展史》第一、第二卷，济南：齐鲁书社，1998年版
62. 刘玉建《两汉象数易学研究》上下册，桂林：广西教育出版社，1997年版
63. 张善文编著《周易辞典》，上海：上海古籍出版社，1992年版
64. 朱伯崑主编《周易知识通览》，济南：齐鲁出版社，1993年版
65. 胡自逢《程伊川易学述评》，台北：文史哲出版社，民国84（1995）
66. 胡朴安《周易古史观》上海：上海古籍出版社，1986年版
67. 李申《易图考》，北京：北京大学出版社，1998年版
68. 郭彖《周易图象集解》，北京：中国文联出版社，2000年版
69. 关长龙《两宋道学命运的历史考察》，上海：学林出版社，2001年版

## （二）论文类

1. 冯友兰《〈易经〉的哲学思想》，《文汇报》，1961年3月7日
2. 唐明邦《易图的思维特征和认识价值》，见《周易与科学文化国际学术研讨会》，2001.4.第24-26页
3. 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》，1980,4
4. 张亚初、刘雨《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》，1981,2
5. 吴根友《〈易传〉中的语言哲学思想探论——兼论儒、道、〈易〉的语言哲学思想之异同》，《周易研究》2003,1
6. 丁四新《从出土竹书综论周易诸问题》，《周易研究》2000,4
7. 林忠军《王家台秦简《归藏》出土的易学价值》，《周易研究》2001,2
8. 王树人、喻柏林《周易的“象思维”及其现代意义》，《周易研究》，1998,1
9. 张其成《汉代象数学家的人文情怀》，《周易研究》，2000,1
10. 李景春《周易哲学时代及其性质》，文汇报，1961-2-28
11. 刘惠孙《易的思想内容的发展及易经和易传的关系》《福建师范学院学报》1962,1
12. 林丽真《如何看待“易”象——由虞翻、王弼与朱熹对“易”象的不同看法说起》，《周

易研究》,1995,2

13. 唐明邦《象数思维管窥》,《周易研究》,1998,4
14. 张其成《象数范畴论》,《周易研究》,1998,4
15. 胡平生《阜阳汉简周易概述》,《简帛研究》第三辑,南宁:广西教育出版社 1998
16. 葛兆光《思想史研究视野中的图像》,《中国社会科学》2002,4
17. 李衡眉《孔子作易传之明证、补证与新证》,《孔子研究》1999,4
18. 廖名春《王家台秦简归藏管窥》,《周易研究》2001,2
19. 高怀民《〈易纬·乾凿度〉残篇文解析》,《周易研究》2001,1
20. 史学善《爻辞周公说辨析》,《周易研究》2001,2
21. 刘大钧《周易古义考》,《中国社会科学》2002,5
22. 张其成《邵雍:从物理之学到性命之学》,《孔子研究》2001,3
23. 张健捷《〈易纬·乾凿度〉的哲学思考》,《周易研究》2002,1

## 后 记

2000年,我考入武汉大学哲学学院,跟随萧汉明老师学习中国古代哲学。萧老师是一位宽厚仁慈的长者,他治易学和道家典籍卓然一家,又善于因材施教。记得刚开学时,萧老师便有针对性地给我列了书单,并把手指点。在他的指导下,我开始研读易学方面的典籍和期刊。因为当时武汉大学正在筹备召开“第二届海峡两岸青年易学论文发表会”,萧老师便让我研读北宋胡瑗的《周易口义》,每周汇报读书的心得和困惑,得到了许多至今仍然受益的教导,终于在会议上提交了我的第一篇易学论文《评胡瑗的易学观及其影响》。

此后两年,我又参加了第三届、第四届论文发表会,对易学的兴趣也与日俱增,一发不可收拾。博二上学期,我们要确定论文的选题了。我找到萧老师,提出我想选择与易学相关的论题。萧老师问我,是否想好做什么内容。我回答,还没有。萧老师说,本计划让你们这届博士生研究礼学,既然你要做《易》,也行,朱震的易学,你可以研究。此前,对朱震之学,我可谓知之甚少,只知道他是两宋之际的一位擅长象数的易学家。

有了萧老师的提示,我便开始翻阅所有研究朱震的文章,发现这方面的材料非常有限。我又找到朱震的易学著作《汉上易传》,打算好好读一读。没想到,这部书读起来如此费力,读完一遍,居然用去了整整五个月,尚留下许多费解处。但如此一来,倒克服了我先前的畏惧心理。研究的成果越少,留给我发挥的空间不就越大大吗?书是很难读,但我提前着手准备,又有何畏惧?其后几个月时间,我边读书边作笔记,先前的不解处许多都通畅了。

但这仅仅是迈过了第一步,语言文字关。最难的问题是如何为朱震的易学定位,因为《汉上易传》具有繁杂的特点,它是资料的汇编还是具有内在理路的著作,是我布局谋篇的前提问题。经过反复的读书和思考,我认为它是一个具有内在逻辑理路的著作。开题时,我提出了自己的想法,中哲专业郭齐勇老师、吴根友老师、田文军老师、徐水生老师等又给我提出了许多修改意见,尤其针对文章结构方面的建议,让我受益匪浅。

初稿完成于2003年4月,送给萧老师时,没有把握。十天后,萧老师让我去拿,打开一看,满眼均是萧老师用红笔作的修改,这还只是细节。篇章结构上,萧老师则另写了满满一张纸,许多标题都作了改动。改动后的结构和标题,显然更加准确合理。我很惭愧,领回初稿,开始认真修改。这次修改过程,似乎总能感到萧老师在前方引路。二稿改动得很快,二十多天后,拿给萧老师看,过了三天,萧老师告诉我,大致可以了,他这次神情比上次要放松和悦很多。

如今我毕业工作已经快四年,想起艰苦的论文写作过程以及恩师对我的教诲,仍记忆犹新,历历在目。正是那几年的学习,奠定了我今后工作和研究的基础。感谢恩师!是他引我走上学术之路,以读书为生活,这是多少人梦寐以求的生活方式。感谢所有给予我指导的老师!他们的学术奉献精神不断地鞭策和激励着我。感谢我的家人对我的支持!是他们在我最困惑苦闷的时候给我安慰和信心。

2007年元月3日于喻家山

## 评审意见

在象数易学发展史上,朱震的《汉上易传》作为承上启下的中间环节,占有十分重要的地位。但是长期以来,学术界对朱震易学的研究却显得过于薄弱,或者以偏概全,或者深度不够。本文是迄今为止我所见到的第一篇全面系统研究的专题论著,视野宏阔,分析细致。论证严谨,功力深厚。对于展现其易学的全貌,客观公允评价其在易学史上的贡献,确实具有不可忽视的理论意义和学术价值。论文的优点,略有下列数端:

第一,作者有一个历史的眼光,宏观的视野,把朱震易学置于自先秦、汉唐直到北宋发展源流中考察,以此来界定其作为象数易学集大成的地位,这种大处着眼的思路难能可贵,不仅使作者的研究超出了就事论事、繁琐考证的水平,上升到历史的高度,而且也紧紧把握了象数易学发展的逻辑的有机统一。

第二,三四两章集中论述了朱震的太极观和变易观,显示了作者的理论思维和驾驭材料的能力。关于象数易学,历来多半认为与卜筮体例关联,哲学层次不高。作者特别指出,朱震以太极作为其易学的最高范畴。其太极观综合总结了汉唐元气论和宋代的体用论,既是阴阳之本,也是象数之源。象数体例的形式蕴含着阴阳变化的哲理,朱震以卦变统率易学相关条例,貌似庞杂混乱,实则贯穿了一个以变为主体的哲学思想体系。作者的这个看法纠正了人们习以为常的误解,把象数易学提升到哲学的高度,可以说是高屋建瓴,识思不凡。

第三,作者对朱震象数易学的义理归宿作了详尽的分析,指出这种看似矛盾的现象正是朱震易学超越汉易的特色所在,也表明易学史上的两大派别并非截然对立,而是可以在动态的过程中形成互补的。这种分析理据充分,令人信服。

中国社会科学院宗教研究所教授 余敦康

2003年5月10日



## 二

唐琳同学的《朱震易学思想研究》是一篇成功的博士论文。作者以敏锐的洞察力,深厚的易学功底和宏大的学术视野,对朱震易学进行了全面的、系统的解读和研究,并取得了令人瞩目的成就,兹就以下几个方面说明之:

一、从选题看,以朱震易学作为研究对象,有重要的学术意义。朱震是南宋著名的理学家和易学家,对后世的易学和思想产生过重要的影响。但是,由于朱震易学融合汉宋,极为复杂,故学界对其易学研究重视不够,研究成果比较少,至今未有一部专门研究朱震易学的著作。对朱震易学进行专门研究,可以填补学界在此方面的空白,有助于宋代易学和理学的研究。

二、从论文的内容看,作者通过对朱震易学的探索,形成了自己独特的思路 and 具有创新意义的观点。表现在作者整体解读原始资料基础上融会贯通朱震易学。朱震易学内容从形式看显得驳杂不一,这是学界公认的,但是作者能从庞杂的易学中找到一个核心的观念和以一贯之的线索,并以此出发对朱震易学加以条分缕析,层层深入。如作者以“太极”为最高范畴,以“变”为线索,由气化谈象数,由象数谈到取象,由取象谈到文理,发前人未所发。对于前人忽略的易学问题,作者也一并融入其体系中加以阐述。尤其对于卦变的解说和朱震的评价,作者以事实为据,不盲从权威,有自己独到见解,令人信服。更为可贵的是,作者对于朱震许多易学观点的评判,征引了当今新出土的易学资料和学界研究新成果,故使其研究具有时代感。

三、从形式上,该博士论文规范,引用资料可靠,语言流畅,布局合理,逻辑性强。

不足之处:个别引文标注不详,个别书名有误,恐校对所致。希望今后加以改正,使完善之。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授 林忠军

2003年4月29日

## 三

两汉象数易学研究在魏晋之际已呈衰微之势，特别是王弼易学兴起后，至唐虽有《周易集解》辑汉易三十余家，但官方定用王弼本，故习汉易者寥寥，至宋，汉易几乎失传。人们皆发挥二程义理以解《易》，正当此时，出自程门后学的朱震，以其深厚的学术功底，对两汉易学作了涉其流探其源、采剥其华实而咀嚼其膏味的探索，积十八年功力而著成《汉上易传》。通过对此书的剖析，论文作者对朱震的易学思想，依据大量今古人成果作了详实宏观的考察研究，故论文课题具有重要的理论价值与学术研究意义。

该论文有很多精采之处，限于篇幅，此处不一一例举。论文对朱震易学思想作了五点综合评析，此五点皆中肯平实，尤应指出的是，论文以为，“朱震以象数为易学之基础，以义理为易学之旨趣，将象数与义理统一，表达了宋代象数易学家的人文关怀。”“近人研究朱震，多强调其易学中的象数，而忽略了其象数是以义理为归宿和旨趣的，却不知这正是朱震对两汉象数易学家的超越之处。”其评可谓有理有据，尤其应指出的是，论文作者在本文结尾说：“即使是玄学派解易，其对象数的否定，在一定意义上又可以说是出于对象数的关照。”此论可谓精审。文章在论及“纳甲”时，说：“将先天图与纳甲结合，是南宋以来易学研究的一个重要方面，而这一思想的首倡者当推朱震。”其论亦可谓平实。因此，本论文立论严谨，文字清楚，思路明晰，是一篇较好的博士论文。

正因为是一篇较好的论文，爱之深则冀之切也。鄙人以为论文尚有如下不足之处：作者运用最新出土文献资料不足。如论文论及朱震易学的最高范畴是其对“太极”的阐释，并对此作了详尽阐发，朱震说：“一者，天地之根本也，万物之权舆也”（见论文第38页），此说与今本《系辞》“乾知大始”有所区别，而如果注意今本《系辞》：“天下之动，贞夫一者也”，帛本《系辞》作：“天下之动，上观天者也”，再结合《鹖冠子》中“天不离一”的论述，此处论文可依据帛书《系辞》对朱震有关“太极”的论述作出自己新的评价。再如文章剖析朱震的气化观时，应依《系辞》“精气为物”的论述对朱震“气聚为精，精聚为物”作出阐释与分析，而第43页最后一段所引“天，神也，地，明也，通神明之德者，示幽显一源也”云云，此皆汉儒之说，非朱震之说也。再如太史公《律书》曰：“冬至一阴下藏，一阳上舒”。依“卦气”说，此乃言《复》卦也，朱震所言是也，此乃汉初杨何已用“卦气”之明证也，文字如此清楚，何以言“不足为信”；再如“图”“书”之说《旧唐书》中已有“载

九履一”之说,此点鄙人已有专论,可注意。而朱震将《太玄》与《周易》对比,并侧重“卦气”说进行研究,此朱震易学极有价值处,而论文于此重要处反着墨不多,惜乎!再如第131页,论文结论“王弼断然不会用六日七分说解释此句”其实王弼此注文最应注意的应是“阳气剥尽至来复”此句乃以卦气解之,断无疑也。故“断然”之结论,尚有可商之处。论文虽有些不足,但瑕不掩玉,论文总体来说是好的,已达博士论文水平,同意该生参加论文答辩。

山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授 刘大钧

2003年5月10日

## 四

两宋之际的汉上易学是易学发展史上的一个特殊现象。自武帝立五经博士,汉易一直以象数说为其主要特征,其中包括了阴阳、五行、纳甲、卦气以及太玄、纬书等流派和繁琐内容。至魏王弼始一扫象数而主以义理。宋学以义理之说否定了汉学,注易多主王弼学风,如胡瑗、安石、李觏、程颐、张载、朱熹等并是其例。而汉上朱震却揭出象数易学,且其标举以程传为宗,和会邵雍、张载,内容则是将象数学、图书学、义理学冶于一炉,语言晦涩,内容杂琐,故被学界冷落。作者选了这样一个难题进行全面地梳理,并从思想渊源、学说内容、治易特色、得失贡献、作用影响等诸多方面进行研究、分析、评价,本身就说明作者的理论功底、易学知识和学术勇气的不寻常。以孤陋所闻,本文应是目前第一篇全面系统地研究朱震易学的成果。其方法是正确的,分析是深入的,史料是丰富的,论证是缜密的,结论是公允的。

本文的理论贡献在于:一,论证了朱震的易学观及其得失;二,对朱震的卦变说进行了全面的分析和深入的研究,揭示了朱震如何会通汉易诸家,如何发展卦变理论,如何融汇北宋的图书学与象数学之关系的思路和作法,既溯其源,又衍其流,且舒出了己见。三,论证了朱震象数易学的义理学归缩,从而给其易学以“以象数为主,集汉宋易学、象数义理之学为一体”的学术定位。尤其是对其象数学前提下的人道论、人性论、道德修养论与濂洛关闽之学作了沟通和比较,将朱氏易学的经世动机与两宋的社会危机作了关联对照,从而提升了朱氏易学的学术地位。

本文也有一些在提法上值得注意的地方。其一是评价朱氏某些错误观点时,用语不够明确。比如,关于“十翼”作者问题,朱氏论证仍为孔子作,论据并不充分,今人也有所论,作者却说:朱氏谓孔子“作十翼并非完全没有可能。”(P24)事实上《汉上易传》尤其其中《易图》部分,失于穿凿、附会处颇多,牵强之处更不少,作者也多有论及,只是语气不够。其二,第45页引方以智父子易著,当更正为:方孔炤:《周易时论合论》,方以智后来参与其事,若署二名亦可。方以智:《周易图象几表》(非《图下几表》)。方氏父子治易宗邵雍。其三,有些节、点小标题的设置,如整理出版,建设通盘斟酌。如第四章第五节不如改“取象……”为“灵活多变的取象方法论”。其四,有几处校正之处:P2“私塾”应为“私淑”;P7“抱怨”应为“报怨”;P56“小蓄”应为“小畜”;P57其四“讲得”应为“讲的”。

总之,小疵不掩主体。本文应是一篇有创新之见和学术品位的博士学位论文。

《湖北大学学报》副主编、教授 罗炽

2003年5月15日

## 五

从中国易学史的角度观之,朱震的易学思想具有承前启后的重要意义。然而,明清以降,乃至当今的学人,言朱震易学多不甚深入,认识亦多浅泛。其原因盖缘于前有陈抟、程颐,后有朱熹、陆九渊,由彼之显,乃掩抑了对朱震学说的公允评估。本文全面综括了前人及今人对朱震易学研究的客观情状,站在本课题研究的前沿,以历史的眼光,分析探讨了朱震易学思想的重大创获,作出了合理准确的品评,其选题甚佳,其观点对于宋代易学史的研究实有充实提高、全面深入之功,其所论述具有颇为可取的创新与推展价值。

通观全文,独到之处颇可寻见。如论及朱震对前贤欧阳修疑古观点的推翻而重新认定孔子撰《十翼》之情实,认为其说“启迪了今人对《易传》成书过程的认识”,这是十分有意义的见解,且与马王堆汉墓出土的《帛书周易》的资料适可互为印证。又如对朱震“太极说”的全面评述,对朱震变易观中最为根本的注重变易之法则的挖掘,对朱震言象数之学术开拓精神与时代特征的阐释,对朱震义理思想之承继性与影响性之论定,均体现着作者不拘旧说而勇于标举新见的独到认识,这是一般的肤学浅受的“研究者”所难以作到的,足见作者甚为可贵的学术素质。

阅其文足以知其人,可以说,作者实已掌握了《易》学研究领域相当坚实宽广的理论基础及系统深入的专业知识,并具备独立从事创新性研究的能力与良好的文学表达、总结提炼的能力。

倘欲言其不足。唯在比较宋代易学的不同派别间的相互渗透,以及各家同中之异、异中之同的诸方面关系,尚有值得再加翔实、深入之处,如此则全文非能增强其学术的融会贯通性,文中的时代学术背景亦加更为丰厚。

作为一篇博士学位论文,本文应属优秀之作,已达到应有的学术水平。

福建师范大学易学研究所教授 张善文

2003年5月7日